GERARDO ÁVALOS TENORIO

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE MARX

COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

GERARDO ÁVALOS TENORIO

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE MARX

COLECCIÓN
CONTRAPUNTO

Gerardo Ávalos Tenorio

La filosofía política de Marx

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Edición digital: José Toribio Barba

© 2021, Gerardo Ávalos Tenorio

© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN EPUB: 978-84-254-4779-2

1.ª edición digital, 2022

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

INTRODUCCIÓN

1. «¡SOY DISCÍPULO DE HEGEL!»

Cuando Marx criticó a Hegel

Hegel: el Estado como comunidad ética y la monarquía constitucional

La escisión del sujeto

El retorno de Hegel

2. UNA FILOSOFÍA POLÍTICA MATERIALISTA

Una crítica filosófica a la economía política

Hacia una filosofía política materialista

3. LA ESTATALIDAD Y SU DEVENIR INSTITUCIONAL

Introducción

El Estado en la crítica de la economía política

Estado, comunidad y dominación

El teatro de la política

4. ENTRE KANT Y HEGEL (PASANDO POR HOBBES Y FREUD)

Con Kant

Con Hegel: todo lo real es relacional

El significante amo y la abstracción real

Hobbes y el contractualismo

La dimensión psíquica de la «forma valor»: Freud

Sin pulsiones no hay política

5. ALIENACIÓN, FETICHISMO Y REIFICACIÓN: LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA EN EL CAPITAL

Introducción

Las máquinas en el poder

Fetichismo como analogía de la exteriorización enajenante y cosificadora

Dominación personificada

Una subsunción trágica: el suicidio

El suicidio es un síntoma social

6. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Bibliografía

Para mi querido hermano Armando (1949-2022)

Introducción

La palabra Kapital [capital], en realidad, no refiere un conjunto de cosas que se invierten a fin de iniciar un proceso de producción y obtener una ganancia.

El capital no es ninguna cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas cosas tienen por naturaleza. Sin trabajo asalariado, ninguna producción de plusvalor, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalor, ninguna producción capitalista. […] El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía […] el trabajo solo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus propias condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital.[1]

¿Es este un discurso económico? Por supuesto que las categorías utilizadas sí provienen de los tratados de economía política, pero el horizonte de comprensión en el que son asentadas es de otro género, comúnmente llamado antropología filosófica. Una dimensión de esta antropología es la política, pues pertenece al ser humano en cuanto ser simbólico, ser de lenguaje; encarna la posibilidad de llegar a acuerdos para determinar las directrices que han de regir su vida en común, siempre y cuando sean asuntos que pueden «ser de un modo o de otro», y por tanto, temas en los que importa la voluntad dirigida en un sentido o en otro, pues es indecidible políticamente, por lo menos en un primer momento, el sistema de necesidades materiales de estos humanos condenados a la convivencia, aunque, en última instancia, ciertamente, su telos

esté fuertemente vinculado con la reproducción material de la comunidad. Antes que economista, entonces, Marx fue un filósofo hegeliano de izquierda, fuertemente influido por la ética de Kant. Su gran obra, que como proyecto general adquirió el nombre de crítica de la economía política, posee una estructura filosófica que la cimienta y la mantiene erguida, la cual, interpretada desde cierta perspectiva, es ya una filosofía política.

La filosofía política ante todo es filosofía, lo cual quiere decir que establece un horizonte de comprensión con la metafísica, la ontología, la lógica, la ética y la estética como sus partes componentes. No cualquier discurso teórico trazado para la comprensión de la política es realmente filosófico. Cuando Norberto Bobbio, por ejemplo, simplemente consigna las diferencias y semejanzas terminológicas de autores pertenecientes a épocas y latitudes diversas, no se maneja realmente en la filosofía política sino antes bien en la teoría política. La filosofía política es difícil porque tiene que ver con las categorías que se ponen en juego para pensar algo de la política o, si se quiere, el ser de la política. Poner bajo la observación al ser de la política es ya ontología política; el ser es y luego se manifiesta en los entes. Pues bien, la ontología política sigue este proceso de devenir. La tesis de raigambre aristotélica según la cual la polis siempre termina de concretarse en una u otra forma de constitución política es típicamente filosófica. El ser político comunitario siempre ha adquirido una forma constitucional determinada de acuerdo con ciertas condiciones naturales como el clima, la fertilidad de la tierra, la cercanía con fuentes hídricas, pero también históricas. Esto es básico, pero así y todo no es suficiente para abarcar la comprensión de la variedad de las formas de constitución política. Ha de agregarse también la secuencia y el prisma de los acontecimientos históricos entre los que destaca indudablemente la guerra.

Por otra parte, la lógica de la estructura de una obra de filosofía política, su columna vertebral, ha de distinguirse de narrativas o discursos que se articulan con falacias o paralogismos, argumentos pseudofilosóficos que explotan ad nauseam las falsas generalizaciones y las deducciones espurias. Si se examina la lógica argumentativa de los discursos cuyo contenido es el tratamiento de la política, se está haciendo un ejercicio clásico y genuino de

filosofía política. Si desde esta perspectiva enfocamos la obra de Marx, destaca su proceder crítico en tanto examen racional de los fenómenos que nutren la vida política respecto de las obras que en conjunto constituyen a la economía política. La crítica de la economía política, empresa fundamental de Marx, puede ser ubicada, entonces, dentro de coordenadas filosófico-políticas. Precisamente eso trata de hacer este libro. En ese plano, de pasada, constatamos la actualidad de la filosofía política de Marx.

Parto de la convicción de que, si se lee a Marx y si se lo lee bien, se verá que muchas de las interpretaciones que se han elaborado sobre la época actual y que pasan como novedosas y originales no lo son tanto y, sobre todo, son en ocasiones erróneas o muy limitadas. La ilegítima vinculación de Marx con el dogmatismo, el fundamentalismo y el monolitismo político ha exiliado su pensamiento de varios lugares y espacios en los que debiera ser cultivado. Es cierto que no ha dejado de ser estudiado en determinados círculos, pero es igualmente cierto que su legado, sin estar del todo ausente en el tratamiento sobre los grandes temas del presente, ha quedado más bien relegado cuando no estigmatizado. Los grandes temas de la agenda mundial para nada emergen espontáneamente de las mentes de los ciudadanos preocupados por su entorno, sino que han sido impuestos por aquellas fábricas de ideología llamadas think tanks, o bien, por la Organización de las Naciones Unidas, en una clara lógica de poder ideológico. En su dilucidación poca influencia explícita tiene la teoría de Marx, a quien, cada vez con mayor resignación, se le coloca simplemente como un pensador «clásico», imprescindible quizá, pero equivocado. También es cierto que existe una versión negativa sobre Marx y que tiene una enorme audiencia mediática (sobre todo en las pistas aéreas del ciberespacio), pero que parece de broma, una muy mala broma por cierto; también en el ciberespacio abundan clases magistrales de explicación del evangelio marxista, pero todavía acusan un fuerte tufo a aula escolar propedéutica o, peor aún, a templo e incienso.

La propuesta interpretativa de este libro consiste en atender la fundamentación filosófica que Marx construye a lo largo de varios años, por lo menos desde 1843 y hasta su muerte en 1883, y que expondrá, no siempre públicamente, en la crítica de la economía

política, la gran obra de su vida. Así, será situado en el centro de la atención el fenómeno moderno por excelencia que consiste en que los productos de la mano del ser humano se autonomizan y adquieren poder y vida propia dominando a sus creadores. Sobre esta base se puede sostener que la sociedad en sentido estricto es un producto moderno que no debe ser identificada con la población (esta sería solo el momento material de aquella) sino que ha de ser conceptuada como un orden simbólico e imaginario que se sitúa por fuera y por encima del cuerpo demográfico y, desde esa posición privilegiada, impone a cada cual no solo imperativos de acción (moral y jurídica) sino formas de la sensibilidad, la percepción y el razonamiento. Y esto no se genera como un mero producto lingüístico, sino que tiene en su base la forma valor, sustrato de las mercancías en intercambio permanente, del dinero (cualesquiera que sean sus formas) y, finalmente, del capital industrial, comercial y financiero, ya sea invertido en las áreas legales o en las ilegales (como el tráfico de drogas, de armas y de personas, aspecto este de una gran actualidad). Se trata, entonces, de la forma valor universalizada con poder propio y autonomizada respecto de la voluntad de los seres humanos de carne y hueso, excepto aquellos que se han constituido como clase dominante y élite decisoria a nivel mundial. Y estos son muy pocos. ¿Dónde está su poder realmente? Marx nos ayuda a pensar el carácter ficticio e imaginario de ese poder. ¿Está en su dinero? ¿En sus cuentas bancarias? ¿En sus documentos accionarios? La acumulación de capital, a la que todo se subordina en el mundo moderno y, sobre todo, en la época actual, es en definitiva una acumulación de signos, una magnitud simbólica, una yuxtaposición de ceros a la izquierda de algún número entero, lo que en última instancia significa poder. «Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey».[2]

Vaya que nuestro autor sabía de lo que estaba escribiendo. Un ser humano poderoso no puede fincar su poder sino en una idea; si esto ocurre entonces ese poder está respaldado por los medios de violencia que permiten imponer, a fin de cuentas, una voluntad a las demás.

Este libro se articula con la tesis según la cual no es solamente en la

letra de los escritos políticos de Marx sino también y sobre todo en la lógica de la crítica de la economía política donde se encuentran contenidas las grandes líneas de comprensión filosófica sobre el poder, la dominación, la política, lo político, el Estado y el Derecho. De este modo, se espera que la política no solo sea entendida como lucha de clases sino como un entramado complejo conformado por distintos momentos y dimensiones originadas o fundamentadas en la relación de poder y dominación llamada capital. Sobre esta base, adicionalmente, el concepto de Estado también sería replanteado como un proceso relacional contradictorio pero haciendo unidad con el del capital.

La problematización que propongo es básicamente filosófica y presenta un fuerte contraste respecto de las posiciones que dominaron el debate marxista sobre la política y el Estado, hace ya varias décadas. Aunque el tema de la dimensión política en la teoría marxista era obviamente un tema de interés práctico, pues el proyecto de transformación revolucionaria era un tema eminentemente político, en algunas coyunturas adquirió un realce notable. De hecho, estuvo en el centro de las discusiones prácticamente desde la época de deslinde de Marx respecto de la «Liga de los Justos» para dar inicio a la «Liga de los Comunistas» hacia 1847. La labor de construcción de la Primera Internacional también fue una coyuntura clave de este debate prácticamente permanente. Y volvió a ocupar el centro de interés cuando Engels le explicaba a Kautsky la posibilidad de construir el socialismo mediante las reformas legales democratizadoras. Y así sucedió en todo momento en el que se replanteaban los medios a través de los cuales se podía transformar la realidad social capitalista. El final del patrón de acumulación fordista, hacia el primer lustro de la década de los años setenta del siglo XX, marcó una de esas coyunturas en las que fue replanteado el tema de la política en el marxismo. No eran los términos del debate pero sí la coyuntura. «En 1975 apareció en Mondoperario, la revista teórica del Partido Socialista Italiano, un artículo de Norberto Bobbio que dio origen de inmediato a una interesante discusión que ocupó también las páginas de Rinascita, el órgano correspondiente del Partido Comunista Italiano».[3] Unos años más tarde, en noviembre de 1977, durante una reunión en Venecia sobre «Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias», Louis Althusser afirmó que no hay

en Marx una teoría del Estado. De acuerdo con Rossana Rossanda, en marzo de ese año, el periódico Il Manifesto «le propuso a Althusser que profundizara en esta cuestión dejada en suspenso en Venecia, teniendo en cuenta de manera particular la discusión que esta[ba] en marcha en la izquierda italiana, y especialmente el debate que había tenido lugar en Mondoperario».[4] Tanto Bobbio como Althusser sostuvieron una tesis bastante obvia: no existe una teoría marxista del Estado y hay un déficit en cuanto al planteamiento de una política democrática en la teoría marxista. La obviedad de estas afirmaciones se contrastaba fuertemente con la inquietud que expresaban sintomáticamente: el proyecto de emancipación implicado en el marxismo había devenido una realidad trágica, pues el socialismo en la URSS y en el bloque soviético estaba en las antípodas de lo que Marx, bien que bosquejadamente, había al menos imaginado y proyectado. El escenario de terror de los campos de concentración soviéticos, del autoritarismo, el despotismo burocrático, la represión, y el control totalitario de la vida cotidiana, resultaban no solo injustificables sino incomprensibles desde la ciencia (que Marx reivindicó), desde la filosofía del materialismo histórico y también desde la teoría política que podía desprenderse de los escritos de Marx. Se imponía una revisión profunda del marxismo en general y de su proyecto político en particular; habría que atender a los disidentes de los regímenes del socialismo real, empezando por Karl Kautsky y por León Trotsky, y también por quienes habían inspirado una lectura heterodoxa de Marx. La voz disidente del bloque del Este resonaba con fuerza en Occidente, pues la invasión soviética a Hungría primero y a Checoslovaquia después hablaban de la existencia de heterodoxias socialistas y marxistas, las cuales eran de difícil acceso para los intelectuales de la izquierda europea. De cualquier manera, el socialismo real sacudió la conciencia política de la izquierda socialista europea.

En 1978, John Holloway y Sol Picciotto publicaron una compilación de artículos que, en parte, asumían el desafío lanzado por Bobbio y Althusser. Se trata de State and Capital. A Marxist Debate. Es necesario apuntar que el terreno sobre el que trabajaban estos autores no estaba yermo sino que había sido ya visitado y labrado por quienes se habían propuesto analizar los modos complejos en los que se relacionaba la economía con la política dentro de las

coordenadas del imperialismo y no solo del capitalismo de libre mercado. Este debate marxista sobre el Estado se interrumpió, pero dejó una huella indeleble y una estela importante de reflexiones en torno de temas cruciales.

Generalmente este debate marxista sobre el Estado es clasificado en tres grandes corrientes: a) la visión instrumentalista del Estado, expuesta por Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, condensada en la idea de «capitalismo monopolista de Estado»;[5] en la misma línea de análisis empírico se inscribió el clásico texto de Ralph Miliband, El Estado en la sociedad capitalista;[6] b) la visión estructuralista del Estado, expuesta en la extensa obra de Nicos Poulantzas para la cual el Estado es una condensación de fuerzas sociales y un factor de cohesión social;[7] c) la derivación «lógica» del Estado respecto de la lógica del capital: el Estado no es una cosa sino un momento del proceso de acumulación ampliada del capital y tiene variadas formas de existencia.

Una clasificación siempre es riesgosa porque suele dejar fuera muchas contribuciones importantes que no encajan ni en una ni en otra corriente. Por ejemplo: ¿a cuál de estas corrientes pertenece la gran contribución que tuvo sobre el tema el marxista italiano Antonio Negri? Su idea de hacer análoga la forma valor con la forma Estado[8] fue mucho más creativa y potente y aún hoy, a la hora en que el propio Negri ha surcado otros mares analíticos, sigue teniendo potencia y vigencia. Hay que admitir, sin embargo, que las clasificaciones son tan solo mecanismos necesarios para ordenar algo que aparece como caótico, y no es un análisis ni siquiera completo ni mucho menos exhaustivo. Las tres corrientes aludidas son las que se reivindicaban explícitamente como marxistas, y no se toman en cuenta corrientes liberales, socialdemócratas o republicanas, las cuales, por lo demás, estaban haciendo ejercicios de reflexión profunda y, a la postre, fructíferas, para ampliar el horizonte del estudio del poder, la política y el Estado, lo que se reflejó tanto en el debate teórico como en las prácticas políticas relacionadas con la extensión de la democracia a nivel global. De cualquier modo, sí es preciso consignar que la reflexión sobre la política desde una perspectiva socialista o comunista tenía como punto de partida el pensamiento de Marx, aunque por supuesto se asumía que el filósofo de Tréveris había analizado los procesos

económicos de la sociedad capitalista y no había dejado sino solo algunas indicaciones, más bien generales, sobre la política. Las diversas generaciones de marxistas habían avanzado mucho en el tema, pues la Revolución socialista y la construcción del socialismo habían zanjado en la práctica un problema que estaba dejando de ser teórico. El marxismo occidental[9] se dividió respecto de esta consideración monolítica: no, el socialismo real no estaba resolviendo ningún tema teórico salvo que se quisiera encubrir la dictadura de un partido político, o incluso la de un hombre, con el ropaje fetichista de la «dictadura del proletariado». De ahí la urgencia de revalorar las ideas políticas de los disidentes del comunismo y, más aún, volver a las fuentes originales, volver a Marx y Engels, para revisar su teoría política. Desde siempre este «volver a Marx» se ha vuelto una consigna permanente, por lo que «volver a Marx»,[10] en realidad, marca un ejercicio perenne.

En esta tentativa, predominaron dos modos de escudriñar la teoría política de Marx en general, y su concepto de Estado en particular. Uno fue el que recogía los escritos en los que el autor trataba la coyuntura política o discurría sobre aspectos sociopolíticos descollantes. El joven Marx trató la política y se refirió al Estado en diversos artículos periodísticos. Hacia 1843, como veremos en el primer capítulo, redactó la importante Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, donde, en efecto, sostenía que la visión hegeliana del Estado mistificaba un fenómeno que tiene que ver más con los intereses materiales que con «el Espíritu objetivo». Más tarde, en 1844, fueron publicados Los Anales Francoalemanes y en ellos veían la luz dos textos filosófico-políticos cruciales para comprender la peculiar catadura de esta dimensión («Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» y «Sobre la cuestión judía»). No se pueden soslayar las «Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social”. Por un prusiano» y los famosos Manuscritos económico-filosóficos de 1844, La sagrada familia y La ideología alemana, que también contendrían desarrollos importantes para la exposición de una teoría materialista de la política y del Estado. Pero era en los siguientes textos donde quedaba expuesta esta visión en toda su peculiaridad: el Manifiesto del Partido Comunista, «Las luchas de clases en Francia», El 18 de brumario de Luis Bonaparte, el «Prólogo» a la Contribución de la Crítica de la economía política, «La guerra civil en Francia», La crítica del Programa de Gotha, y ya

de la pluma de Engels (aunque basada en los «Cuadernos etnológicos de Marx») El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.

¿Qué eran, pues, la política y el Estado de acuerdo con todos estos escritos? La política era lucha de clases y el Estado «la confesión de que la sociedad ha entrado en una contradicción consigo misma», según la circunlocución engelsiana, pero de manera más precisa, era una «superestructura»,[11] un «comité que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa», el resumen oficial de la sociedad civil, el sustituto de la comunidad real, en fin, la comunidad ilusoria. La política, en tanto lucha de clases, también se metaforizaba con la imagen de un teatro y los actores políticos con la idea de que eran representantes de intereses de clase, anclados, por supuesto, en la estructura económica. Esto implicaba que la burguesía podía ser clase dominante pero no necesariamente ejercer su dominación en el teatro político de manera directa o inmediata sino que podían desencadenarse coyunturas en que tuviera que «renunciar a la corona» para salvar la «bolsa». Es decir, había formas políticas que no eran el simple reflejo político de la dominación económica de la clase burguesa.

Esta estrategia de recuperación del pensamiento político de Marx (y Engels) hacía eco de un rasgo mecanicista que aparecía claramente de modo literal en los textos; se daba por buena la separación entre «economía» y «política», que de hecho significaba aceptar la noción de que tanto la economía como la política existen ontológica y empíricamente como realidades específicas diferenciadas. Así, la economía sería el universo de las actividades relativas a los intercambios mercantiles, dinerarios y financieros, mientras que la política también abarcaría actividades económicas pero estas relacionadas con el gobierno y la lucha por el poder. Dicho con otras palabras, la economía está ahí y se registra con datos, cifras, estadísticas, de la misma manera en que la política está ahí, y también se registra con datos, cifras, estadísticas. Marx habría escrito e investigado mucho del primer universo y solo de manera marginal del segundo. En esta tesitura, los Grundrisse y El capital son considerados obviamente como escritos económicos aunque poseen observaciones marginales sobre la política. Es más: se puede advertir que en esos textos económicos hay un espacio para

entender el papel y las funciones que tiene el Estado en el campo económico, con lo que se demuestra que, para el filósofo de Tréveris, es un agente externo a la economía que sirve para garantizar las condiciones generales de la acumulación del capital, tanto la originaria como la ampliada.[12]

Desde esta perspectiva, no son extrañas las posiciones tanto de Bobbio como de Althusser y de tantos otros que asumieron que «capital» es desde luego una categoría económica. Pero si Marx afirma una y otra vez que la mercancía es una relación social, lo mismo que el dinero y el propio capital, ¿no es acaso este gesto todo un programa de investigación tendiente a descubrir una dinámica de poder que se oculta tras el ropaje del libre mercado? Además, aquí no solo nos referimos a la vinculación conceptual entre cosas u objetos materiales y relaciones sociales sino a un proceso relacional en el que entran en juego la imposición y la sumisión de una voluntad respecto de otra, y donde ambas quedan subordinadas a un poder «ajeno, extraño y hostil» que opera, entonces, de manera abstracta como si fuera un fantasma. Las voluntades libres han sido domadas por lo que Hegel llamó «sistema de las necesidades». Precisamente las nociones filosóficas de exteriorización, enajenación o alienación, extrañamiento, cosificación o reificación, objetivación, inversión fetichista y autoconciencia, tienen un papel específico en el discurso de Marx cuando se relacionan precisamente la mercancía, el dinero y el capital con su ser «relación» que se «manifiesta» en el plano de las «cosas tangibles» y los procesos experienciales, cotidianos, que organizan la vida social.

Pues bien, este libro es un intento diferente de escudriñar el pensamiento político de Marx. A diferencia del modo dominante de hacerlo hasta ahora, esta ruta analítica consiste en hallar la lógica que articula el pensamiento fundamental de Marx y, a partir de ahí, se intentará hallar un teoría política implícita. Si se me permite la imagen, sería algo así como aislar el ADN de la obra de Marx e insertarle información genética procedente de la filosofía política clásica para obtener una lograda filosofía política genuinamente marxiana. Aunque no exactamente de la manera imaginada, esta vertiente de interpretación ha sido explorada por algunos autores que han retomado ciertos desarrollos que intentan ligar, a través de

la exploración de la lógica articuladora de la crítica, la obra «económica» de Marx con diversas configuraciones del mundo moderno, incluyendo las que tienen relación con el poder, la política, el Estado y las instituciones jurídicas. Han destacado en este tentativa Evgen Pashukanis, Alfred Sohn-Rethel, Gyorgy Luckács, Isaak Rubin, Jindrich Zeleny, Helmut Reichelt, Antonio Negri, Román Rosdolsky, Hans Georg Backhaus, Bolívar Echeverría, Jean Marie Vincent, John Holloway, Joachim Hirsch, Enrique Dussel, Jorge Veraza Urtusúastegui, Patrick Murray, Fred Moseley, Mario Robles, Rubén Dri, Hiroshi Uchida, Anselm Jappe, Moishe Postone, Robert Kurz, entre otros. Sobra decir que las interpretaciones y los resultados a los que arriban los autores enlistados son muy diversos e incluso puede que sean metodológicamente incompatibles entre sí. Sin embargo, lo que interesa al mencionarlos es demarcar un terreno desde el cual se ha mantenido un tipo de vigencia lógica que es imposible soslayar. Así y todo, este libro imbrica tres tesis arriesgadas pero indispensables: a) el pensamiento de Marx se forma a partir de la crítica a la filosofía de Hegel, pero el gran filósofo de Stuttgart «regresará por sus fueros» y su lógica resultó indispensable para elaborar la crítica de la economía política; b) la crítica de la economía política no es una crítica directa al capitalismo, sino, primordialmente, una crítica de la lógica de los escritos de los economistas, es decir, de la economía política en tanto corpus del conocimiento científico sobre la producción de la vida material dentro de las coordenadas modernas;[13] c) es estableciendo una identidad contrastante con el iusnaturalismo contractualista y con la teoría política del idealismo alemán desde donde mejor se aprecia la filosofía política que emerge de la crítica de la economía política.

La novedad y originalidad de la recuperación de la filosofía política de Marx que intento en este libro consiste precisamente en retornar al nivel de la fundamentación filosófica para advertir que el método, la lógica, el contenido y la fundamentación de la crítica de la economía política nos permiten encontrar las dimensiones de la vida política del mundo moderno. Para empezar, el capital es «un ser extremadamente misterioso» que no es otra cosa sino el trabajo puesto en su condición invertida como poder sobre el trabajo mismo. Entonces el capital es un significante de relaciones entre personas que adquieren la forma de relaciones entre cosas. El

capital es relación y más que relación, proceso, proceso relacional que lo hace esencial, porque la esencia es relación en proceso. En este punto es aconsejable ser muy cuidadosos y hacer los trazos de la política muy delicadamente, en primer lugar haciendo patente lo que ha de entenderse por «política», pues no es una palabra unidimensional ni tan solo una categoría, sino precisamente un concepto. En sentido aristotélico, la política es la actividad práctica de los seres humanos dirigida no por la fuerza de la necesidad sino por la potencia de la libertad. Política es deliberar, decidir y ejecutar en común; es la actividad de los libres e iguales para constituir las formas de su convivencia. En su versión monarcómaca, la política es la actividad regia, la actividad de los reyes dirigida a la protección y cuidado de los súbditos. Procurar el bien de la comunidad es el imperativo de la política entendida desde este horizonte. Esa era la pauta marcada por el mundo antiguo que Marx recupera, pero no para usarla dogmáticamente a rajatabla y aplicarla, sin mediaciones, a la comprensión del mundo moderno. De hecho, era imposible que Marx se quedara con la visión aristotélica pues eso entraría en una contradicción irresoluble con el materialismo histórico, amén de que el tradicionalismo y el conservadurismo se nutrieron de un aristotelismo rancio asociado con la dogmática teología cristiana fetichista. Era obvio que Marx también tenía que incorporar y superar a la política en el modo liberal que se presentaba en su tiempo: el siglo XIX europeo. En este punto, en efecto, la modernidad instauró el principio del procedimiento como método, es decir, como camino que asegura la consecución de lo bueno, lo bello y lo justo, lo cual se tradujo en el principio de la utilidad. Pero esta solución moderna liberal utilitaria de la política debía conciliar la libertad de mercado con la igualdad universalizada, y más aún, con la «cuestión social», expresión asociada con la producción de ingentes cantidades de trabajadores pobres que comenzaban a agolparse en las periferias de las urbes más desarrolladas. El escenario político podría revestirse con una pomposa escenografía y los actores podrían representar papeles republicanos o demócratas, incluso socialdemócratas, pero de cualquier manera persistía la relación de poder que enriquecía a unos mientras empobrecía a otros. El teatro político se nutre de actores, papeles y guiones, pero se encuentra separado del mundo pedestre de los grandes intereses materiales. Esa separación no hay que aceptarla como real sin ser criticada, es decir, sin ser

examinada por la razón. Y eso es lo que hace Marx al proponer que la igualdad y libertad existentes en el brumoso cielo político están escindidas de la desigualdad y la esclavitud moderna implícitas en el trabajo asalariado. Son dos mundos (el político y el económico) que aparecen como separados. «La esencia parece [scheint] en primer lugar en sí misma, es decir, es reflexión; en segundo lugar aparece [erscheint]; en tercer lugar se manifiesta [sich äussern]», había leído Marx en la «Doctrina de la Esencia», segundo libro de la Ciencia de la Lógica de Hegel. Tal filosofema elemental fue aplicado por Marx para mostrar el movimiento del valor, en tanto forma social, esencial de la vida moderna. Este razonamiento ya implicaba una complejidad que bien podría extenderse a la comprensión del vínculo y separación entre «economía» y «política». Tal separación solo será explicada científicamente una vez que se haya descubierto el nuevo territorio que hará las veces de horizonte de comprensión metaeconómica de la forma de habitar el mundo de los seres humanos en la época moderna. Y esto se tiene que enfatizar: la crítica de la economía política desbroza un terreno que no había sido habitado nunca antes, un terreno híbrido que es, a un tiempo, económico y político. Pero para unificar dialécticamente ambos espacios se requiere un tercero que no provenga del exterior cual deus ex machina sino que brote naturalmente de la propia relación, que no yuxtaposición ni mezcla arbitraria, pues resultaría como «la noche en la que todos los gatos son pardos», como pensaba Hegel cuando simplemente se afirmaba la unión abstracta de elementos diversos.

Para interpretar la crítica de la economía política como una filosofía política es necesario tener claro en qué consiste tal crítica y diferenciarla cuidadosamente de lo que hoy en día aparece como pensamiento crítico. Por crítica de la economía política entenderemos toda la obra que Marx dedicó a la recepción y reacción analítica y sintética de las obras de los economistas, a partir de los mercantilistas. La economía política era la ciencia social más deslumbrante de fines del siglo XVIII. Así, la crítica de Marx es la aplicación de un método típicamente kantiano, por medio del cual se razona una cascada de argumentos y se los evalúa en cuanto a su consistencia lógica, su fundamentación, y sus explicaciones del mundo concreto, real, material, empírico, vivenciable cotidianamente. Son muchos los cuadernos (que el

propio Marx confeccionaba) que el hombre de Tréveris dedicó a este ejercicio crítico. Realmente publicó muy poco respecto de la dimensión monumental de lo escrito. Destaca la Contribución a la crítica de la economía política y, por supuesto, El capital, su obra magna. Pero de esta última, ni siquiera le alcanzó la vida (murió el 14 de marzo de 1883) para publicar los volúmenes proyectados. No fue sino en el siglo XX cuando se dieron a conocer públicamente muchos de los cuadernos en los que Marx redactó su crítica. Precisamente al conjunto de esos escritos, al menos los disponibles hasta ahora y a los que hemos podido acceder gracias a la labor de editores y traductores, es a lo que se refiere la expresión crítica de la economía política.

Hay una puntualización sutil que es necesaria respecto del significado y actualidad del concepto de crítica. Marx criticó a Hegel así como también Hegel criticó a Kant. El gran filósofo de Königsberg criticó a la Razón pura, a la Razón práctica y a la facultad de juzgar o de armar juicios, es decir, enunciados. El denominador común es, entonces, la crítica, que no es dirigida hacia personas sino a sus pensamientos e ideas. Al respecto es necesario precisar que crítica no se refiere a la condena moral de un sistema o un modo de vida sino al ejercicio de la razón para analizar, desintegrar, desagregar, deconstruir o destruir fenómenos, para luego sintetizarlos presentándolos de nuevo (representarlos) en una constelación interpretativa. Con palabras de Kant, crítica es pasar por el tribunal de la razón los fenómenos para hallar los alcances y límites así como los contenidos de esa misma razón.

Hoy en día el pensamiento crítico, en su sentido auténtico y genuino, no es hegemónico pero tampoco es marginal. Lo que ha sucedido es que el pensamiento conservador y el liberal se han diversificado y, en ocasiones, han tomado elementos de la crítica contracultural antisistema del pasado y, mediante una ingeniosa conversión, han hecho pasar sus cuestionamientos por críticos aunque en verdad subyace en ellos un apuntalamiento del orden social establecido. Ha sucedido esto, por ejemplo, con la crítica nihilista de talante nietzscheano a todos los valores, forma desde la cual se critican todas las formas políticas, todos los ideales y todas las ideologías, posición que a menudo significa escalar a la cima del Olimpo para, desde ahí, erigirse en jueces supremos. Está por demás

advertir que esta forma de denostación termina por equipararlo todo. En el terreno de lo político, esta pseudocrítica acaba fortaleciendo los supuestos del liberalismo en su peculiar versión «libertaria» de talante hayekiano o «anarcocapitalista» nozickiana. El Estado y la política son condenables, la política es un mal y todos los políticos son iguales. Como se ve, en esta posición convergen el sentido común y el liberalismo, pero esta convergencia no tiene una forma de expresión convencional.

En esta misma dirección se encaminan las visiones y desarrollos aparentemente críticos pero que, en su puesta en operación, es decir, performativamente, neutralizan la crítica. Pongo dos ejemplos: la crítica a la modernidad y la desmitificación de la historia. En cuanto a lo primero, hay que decir que, aunque el cuestionamiento a la modernidad hunde sus raíces en una posición estética y se remonta a la obra de Nietzsche y Schopenhauer, fue a finales de los años ochenta del siglo XX cuando proliferaron por todas partes las «críticas» a la modernidad, incluidas las de aquellos que se habían caracterizado por haber asumido una posición crítica del capitalismo. Una vez que se desintegró la URSS, parecía ya no haber lugar para reiterar el sustrato de explotación, despojo y exclusión propio del capitalismo sino que resultaba más provechoso y atractivo referirse a las sutilezas de la dominación que no ejercía ya exclusivamente el capital sino el propio ideario moderno en cuanto tal, con sus múltiples y esparcidos dispositivos de «saber/poder». Lo que había sido la crítica del capitalismo se fue deslizando hacia la más abstracta y más general (y también más integradora y más refinada) crítica de la modernidad. Un solo ejemplo: el libro compilado por Josetxo Beriain y que incluye textos de Giddens, Bauman, Luhmann y Beck (por lo demás, ensayos muy interesantes sobre rasgos centrales de la modernidad), se titula precisamente Las consecuencias perversas de la modernidad:[14] mercadotecnia acendrada. El otro ejemplo tiene que ver con la recuperación liberal de la «desmitificación y desmistificación de la historia», que anteriormente era un recurso acostumbrado de la concepción materialista y que consistía básicamente en referir los grandes acontecimientos a una feliz coincidencia entre el trabajo, su sabiduría y la voluntad de emancipación de los pueblos y las masas. Pues bien, el ejercicio de la desmitificación y la desmistificación ha llegado a tal punto que se trataba de presentar a los héroes «tal y

como fueron»: de carne y hueso, con sus pasiones y ambiciones personales, con escaso sentido de heroísmo y como obra de la casualidad el papel que les había asignado el discurso oficial.

Así, y en conclusión, es preciso percatarse de que en nuestra época no todo lo que se presenta como crítico es realmente una posición filosófica crítica genuina. La Escolástica y el Romanticismo siguen desempeñando un papel importante en el espectro teórico del presente, y es que, en efecto, la posición posmoderna, como nueva versión del Romanticismo,[15] ha resultado un nutriente ideológico poderoso para edulcorar la dinámica y las consecuencias sociales de la reestructuración global del capital, todavía en curso.

Un elemento importante de la crítica de la economía política, considerada filosóficamente, es su referencia a la totalidad que da sentido a los entes, es decir, la insistencia en que la multiplicidad caótica que reportan los sentidos ha de poseer una coherencia sistémica u orgánica, un eje articulador, un fundamento. Esto es muy importante para trazar el horizonte de interpretación en el que colocaremos los temas del poder, la política y el Estado. El resultado es muy claro: la forma valor deviene capital y también mundo político en un sentido amplio y distinto a como se había teorizado hasta el siglo XIX. Es imposible comprender la configuración política del mundo moderno, incluyendo su expresión actual posmoderna, si se prescinde de la obra de Marx.

---

1 K. Marx, El capital. Capítulo VI (Inédito), México, Siglo XXI, 1984, p. 38.

2 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, México, Siglo XXI, 1977, p. 71.

3 A. Pinto, «Presentación», en N. Bobbio et al., ¿Existe una teoría marxista del Estado?, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, p. 9.

4 L. Althusser et al., Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser, México, Folios, 1982, p. 9.

5 P.A. Baran y P.M. Sweezy, El capital monopolista. Ensayo sobre el

orden económico y social de Estados Unidos, México, Siglo XXI, 1985.

6 R. Miliband, El Estado en la sociedad capitalista, México, Siglo XXI, 1983.

7 N. Poulantzas, La crisis de las dictaduras. Portugal, Grecia, España, México, Siglo XXI, 1976; Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, México, Siglo XXI, 1984; Estado, poder y socialismo, México, Siglo XXI, 1984; Fascismo y dictadura, México, Siglo XXI, 1984; Hegemonía y dominación en el Estado moderno, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

8 A. Negri, La forma-Estado, Madrid, Akal, 2003.

9 Cf. J.G. Merquior, El marxismo occidental, México, Vuelta, 1989.

10 M. Musto (ed.), De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual, Buenos Aires, Octubre Editorial, 2015.

11 Una mala comprensión de un término se convirtió en la fuente de un concepto; en este caso se trató del famoso «Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política», en el que Marx hacía un breve relato de su trayectoria y luego exponía en forma condensada y escueta su concepción de la historia y del papel fundamental de la producción de la vida material: ahí es donde hace uso de las figuras metafóricas de estructura (lo que mantiene firme y de pie un edificio, comenzando por los cimientos) y la «sobrestructura» (Überbau) que termina de dar forma al edificio completo. Ciertamente Marx lo expone como si hubiera una causalidad mecánica de determinación entre la «estructura económica» (causa eficiente) y la «superestructura» (jurídica, política, religiosa e ideológica) como efecto. Esta forma de exponer era didáctica, ciertamente, pero no correspondía con la complejidad del eje dialéctico que articulaba su revisión crítica del discurso de los economistas.

12 P. Deane, El Estado y el sistema económico. Introducción a la historia de la economía política, Barcelona, Crítica, 1993.

13 «Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que

entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose solo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más vastos y rumiando una y otra vez para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica» (K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., tomo I, p 99).

14 A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck, J. Beriain (comps.), Las consecuencias perversas de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1996.

15 C. Pérez Soto, Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales, México, Itaca, 2008, p. 14.

1. «¡Soy discípulo de Hegel!»

Mi relación con Hegel es muy sencilla: soy discípulo de Hegel,

y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado

a este pensador eminente me parece francamente ridícula.

KARL MARX

Como se adelanta en el epígrafe, Marx reconoció su deuda con Hegel. Y varios autores de diferentes épocas y corrientes teóricas ya han señalado la semejanza entre las estructuras lógicas de El capital de Marx y de la Ciencia de la lógica de Hegel, por ejemplo Christopher J. Arthur, Jindrich Zeleny, Helmut Reichelt, Hiroshi Uchida, Patrick Murray, Enrique Dussel y Mario Robles.[1] Sin embargo, en todos estos casos se sigue pensando que Hegel fue simplemente utilizado por Marx pero, a fin de cuentas, superado. En suma, lo que suele reconocerse es que Marx, desde su juventud, criticó el idealismo de Hegel aunque reconoció, después, la utilidad de la lógica para desentrañar la estructura y el funcionamiento del capital. Por supuesto, también se ha reivindicado un reposicionamiento de Marx a partir de Hegel, al grado de plantear un marxismo hegeliano.[2]

CUANDO MARX CRITICÓ A HEGEL

En el «Epílogo» a la segunda edición de El capital, fechado el 24 de enero de 1873, Marx aclara que hacía casi 30 años, es decir, alrededor de 1843, había sometido a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que «todavía estaba de moda». Si nos remontamos a aquellos años, no cabe duda de que se trata de la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,[3] escrita en Kreuznach durante julio, agosto y septiembre de 1843. Considero que este texto es muy importante por diversas razones: a) representa el cuadro argumentativo del distanciamiento de Marx respecto de las concepciones políticas de su maestro Hegel; b) hace patente uno de los movimientos conceptuales más importantes que orientaron a Marx al estudio de la economía política; c) pone de manifiesto tanto la concepción marxiana del Estado como la temprana crítica del Estado moderno.

En las notas que siguen quisiera señalar algunos puntos de la crítica de Marx a Hegel que me han parecido de interés tanto para aclarar la visión del Estado de Marx como para reflexionar en torno al Estado mismo. De manera particular, me interesa insistir en su conceptualización del Estado, hoy que existe la tendencia generalizada a confundir el Estado con el gobierno, o con el régimen político o con el aparato institucional del Estado. Por lo demás, interesa percatarse de que tanto Marx como Hegel pertenecen a una tradición del pensamiento político que no considera al Estado y al individuo en oposición recíproca —como lo hace el liberalismo— sino que piensa la cabal realización del individuo solo dentro del Estado. Ciertamente Marx no se detiene ahí: para el Marx de los Grundrisse el individuo solo se realizará no en el Estado (como puede sostenerse desde la perspectiva hegeliana) sino en la comunidad. Y es que para Marx el Estado es una comunidad, pero ilusoria, es decir, no efectiva: no corresponde a la esencia desgarrada de la sociedad.

Sostengo, en primer lugar, que Marx —este joven que en 1843 tenía

25 años— perfila ya su lógica argumentativa crítica que usará toda la vida. Él no opone su propio pensamiento, formulado de antemano, al de otro autor. En un primer momento, Marx trataba de introducirse profundamente en la lógica del pensamiento que critica para detectar sus contradicciones internas, sus «saltos» lógicos, sus vacíos, sus desvíos, sus derivas, para luego oponer los principios del autor tratado a las derivaciones y conclusiones de este. Me parece que esto se refleja en la forma de elaboración de sus innumerables cuadernos: primero cita al autor y en seguida viene el comentario propio. Esto lo practicará con muchos autores, especialmente con los representantes de la economía política. Pero Marx no permanece anclado en ese primer procedimiento. En un segundo momento, el pensamiento que critica le sirve como la expresión condensada de la realidad histórica concreta; las contradicciones o mistificaciones no se encuentran solo en el pensamiento de los autores a quienes somete a crítica (Hegel, Bauer, Ruge, Feuerbach, Quesnay, Smith, Ricardo, Say, entre muchos otros) sino, antes bien, están presentes en la propia realidad contradictoria o mistificada. De este modo, las concepciones de Marx siempre fueron el resultado de un largo proceso de crítica.

Quisiera señalar, como segundo punto, que, en su crítica de Hegel, Marx esboza una crítica del misticismo del Estado moderno que se mueve en la ilusión de representar el interés general, con lo que el filósofo de Tréveris pone las bases para desarrollar la cuestión de lo que, con posteridad, llamará el «fetichismo», y que podríamos utilizar para proponer la temática del «fetichismo del Estado».

En tercer lugar mostraré que Marx, como ya apunté, considera al Estado como un organismo compuesto por el todo social (en este caso será «el pueblo»); por último, y como corolario de lo anterior, señalaré que para el Marx que todavía no es comunista,[4] es decir, este Marx de 1843, el individuo y la comunidad se concilian en lo que llama el verdadero Estado (Estado real, Estado racional); por tanto, en 1843 para Marx se llamará «Estado» aquello que más adelante expresará, ya sin la pesada carga de los significados y connotaciones conservadoras de la noción de «Estado», sencillamente con el término «comunidad» o «asociación de hombres libres». A fin de contextualizar adecuadamente el escrito de Marx, señalemos en forma general y esquemática algunos puntos

de la concepción hegeliana del Estado para luego abordar la crítica de Marx.

HEGEL: EL ESTADO COMO COMUNIDAD ÉTICA Y LA MONARQUÍA CONSTITUCIONAL

En términos generales la filosofía política de Hegel significa, a un tiempo, la ruptura y la afirmación de la explicación iusnaturalista del Estado.[5] En parte, Hegel sigue incorporando los grandes temas del modelo iusnaturalista: derechos naturales, naturaleza humana, estado de naturaleza, sociedad civil, contrato, Estado; en parte, y ello es lo más significativo, da a esos temas un tratamiento y contenido diferentes. Podríamos afirmar, entonces, que la concepción de los fundamentos del Estado desarrollada por Hegel era opuesta a la de los contractualistas. Para el filósofo de Stuttgart el Estado no tenía su origen en un contrato ni se podía identificar con la sociedad civil como pensaban los iusnaturalistas. El concepto de Estado, antes bien, contenía para Hegel el desarrollo de una forma de la vida humana que superaba —y justo en el sentido hegeliano de eliminación, inclusión y levantamiento (Aufheben)— tanto la esfera del Derecho (donde los seres humanos son considerados en cuanto personas) como las primarias relaciones éticas (hombre-hombre) que establecen los individuos en la familia y la sociedad civil en orden a formarse en la cultura (Bildung) y reproducirse. El Estado representaría la forma suprema de la vida ética de los hombres. Como tal, el Estado era considerado como una comunidad autónoma, regida por una ley y una autoridad y en cuyo entramado se encontraban vinculados los humanos no solo externamente sino subjetivamente, en las ideas, en las costumbres, en los valores, en los mitos, en todo eso que atrapaba el término eticidad, en un primer significado, incluso elemental e ingenuo, pues la eticidad será racional y superior a la mera moralidad.

Esta visión del Estado-comunidad tenía raíces en la realidad y en el pensamiento filosófico de la antigüedad griega que, como bien se sabe, influyó profundamente a Hegel. Uno de los principales sostenedores de aquella concepción fue Aristóteles. «Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor “aristotélico”. En las primeras páginas de La política —señala Bobbio—, Aristóteles

explica el origen del Estado en cuanto polis o città [ciudad-Estado], tomando como punto de partida a la familia y prosiguiendo a través de la formación intermedia de la aldea».[6] Para Aristóteles, en efecto, el Estado era un producto de la naturaleza. Así como los animales tienden a reunirse, es una inclinación natural del hombre formar un Estado que, como tal, es la suprema comunidad humana.

Según Aristóteles, el Estado surge de la ley natural, y no de ningún acuerdo o pacto. Esta ley natural […] rige para el hombre mismo. Nace dentro de ella, y es ella la que lo determina a vivir dentro del Estado, fuera del cual es imposible la vida civilizada y la satisfacción de las aspiraciones humanas. La familia, la aldea, la ciudad y otras comunidades aún mayores constituyen los pilares necesarios —por ser naturales— del Estado que, por tanto, es la suma y culminación de todas las comunidades naturales, coronando a todas las asociaciones de niveles inferiores.[7]

La filosofía política de la Edad Media europea trató de conservar la concepción aristotélica del Estado; sin embargo, la combinó no solo con los principios del cristianismo sino también con la necesidad de justificar el Estado eclesiástico. Se conservaba, en términos generales, la idea del Estado como comunidad, pero sus fundamentos cambiaban. Mientras el Estado aristotélico era una creación humana en pleno acuerdo con la ley natural (logos), el Estado de la filosofía medieval tenía un acto fundacional en la divinidad: «[el Estado], es decir, la Iglesia, en tanto que unión de todos los cristianos, clérigos y laicos, parte de una fundación: fue establecida por un acto consciente y deliberado de Cristo».[8] La concepción del Estado en la Edad Media europea también reprodujo la jerarquización en el seno de la pretendida comunidad.[9] En este sentido, el Estado era el reflejo de la unidad orgánica de la estructura social feudal. Así, en la Edad Media:

el Estado se presentaba como un «cuerpo». Esta imagen heredada de la Antigüedad y de la Iglesia, esta idea organicista de la sociedad

donde el príncipe era la cabeza y los campesinos y artesanos eran los miembros inferiores, llevaba implícita un tema político preciso: jerarquía y desigualdad. El «Estado» consistía en la adición de todos sus miembros y sostenía la mística de la unidad que justificaba a la monarquía —la cabeza—.[10]

En la tradición alemana del siglo XVII, quien defendió la tesis del Estado organismo fue Johannes Althusius, que consideraba al Estado como una gran sociedad conformada por unidades sociales menores.[11] El iusnaturalismo moderno, iniciado por Hugo Grocio, pero ciertamente sistematizado con claridad y contundencia por Thomas Hobbes, rompe con la tradición aristotélica y medieval.[12] El Estado no sería más un desarrollo natural de los seres humanos; antes bien, su surgimiento obedecería a la superación voluntaria de un hipotético estado de naturaleza a través de un contrato o pacto social. De esta manera surgía la sociedad civil que, como puede advertirse, se identificaba con el Estado o sociedad política. Se seguía entendiendo al Estado como un conjunto de personas. Lo novedoso era el principio individualista. Si para el modelo aristotélico el todo era anterior a la parte, para el iusnaturalismo la parte, en este caso el individuo dotado con derechos naturales, era anterior al todo, es decir, al Estado.[13] Eran entidades individuales las que, por un acto de voluntad, constituían una sociedad civil o Estado cuyo propósito no sería sino la garantía de la libertad natural y de la propiedad. El Estado no era un fin en sí mismo (no era más la suprema comunidad humana de Aristóteles) sino tan solo un medio para el beneficio de los individuos. En suma, el carácter fundamental de este modelo es el individualismo.[14] Este sensible y radical cambio en la explicación del Estado es completamente comprensible: se corresponde con el surgimiento del Estado moderno basado en aquella nueva entidad que es precisamente el individuo[15] que forma, racional, voluntaria y conscientemente asociaciones de todo tipo, la principal de las cuales es la empresa; de hecho, el mismo Estado ahora será fundado con base en un hipotético contrato similar al acuerdo que da origen a una empresa. Como sea, los individuos se autoconfiguran como sujetos de derechos, libres e iguales y en antítesis respecto del Estado; este no sería considerado sino como una instancia de protección de los

intereses del conjunto de ciudadanos tomados individualmente. Han surgido los sujetos privados cuyo interés no está en la participación política directa (tan solo de manera ocasional mediante el sufragio), sino en atender sus negocios privados.[16] El individuo queda puesto en el centro y el Estado será la consecuencia de la convención entre estos sujetos privados. Se constituye, así, una esfera política autónoma en la que los ciudadanos participan eventualmente pero siempre al margen de su vida privada. La escisión ha quedado plasmada en la teoría y en la historia: Estado político por un lado, sociedad civil por el otro.

Ahora bien, situado en esta línea evolutiva, Hegel representa uno de los intentos más importantes de superación tanto de la visión organicista del Estado como de la iusnaturalista. Y superación en el sentido de que recoge las lecciones de ambas teorías, las niega y las recupera en un nivel superior. El resultado es la recuperación orgánica de la colectividad sin negar al individuo y sus intereses privados. Hegel desarrolla así una teoría novedosa y original en la que se retorna a la visión organicista, pero para fundamentar al Estado moderno. El interés privado, la individualidad, no son negados sino puestos en armonía con el interés general, y no precisamente como producto de la acción de la «mano invisible», sino como resultado de la acción consciente de los sujetos que se reúnen en la vida estatal. De esta manera, Hegel propone una gran solución a un gran problema: la conciliación del individuo, en tanto individuo libre, con la comunidad, sin negar ni subordinar ninguna de las dos instancias. Con otras palabras, el filósofo alemán quiere «la reconciliación de la libertad individual y la unidad de la voluntad general».[17]

Para la construcción de su idea del Estado, Hegel recibió una notable influencia de la organización política de la Grecia antigua, es decir, de la polis. Por lo demás, era este un elemento que compartían la mayor parte de los filósofos alemanes de la época (Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin). Entonces, para él, el Estado no se limitaba a ser una institución de regulación y control de la sociedad, que actuaba por encima de esta y que, ante todo, estaba confeccionada para la protección del interés privado. La organización social llamada «Estado» representaba, según Hegel, la síntesis de la vida ética de los seres

humanos: solo en el Estado la persona alcanzaba su individualidad, y solo en él se conservaban los intereses particulares. Para Hegel, Estado «es toda la organización social y política de una comunidad, el sustrato elemental de toda vida en común, la realización tangible de la vida ética […] Por "Estado" debe entenderse entonces la esencia social, la sustancia infinita y una, ese "éter en el que debe bañarse el alma", por medio del cual todo individuo deviene ciudadano».[18]

Esta concepción era el resultado de un esfuerzo filosófico que desarrolló Hegel desde sus escritos de juventud. Durante su estancia en Jena (1801-1807) escribió diversas reflexiones que conformaron paulatinamente la concepción del Estado que alcanzaría su punto definitivo en los Fundamentos de la Filosofía del Derecho, de 1821.

En Jena, Hegel escribió «La Constitución de Alemania», «Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el Derecho Natural», «El Sistema de la Eticidad» (todo esto entre 1802 y 1803), la Filosofía Real (1804-1805) y, finalmente, la Fenomenología del espíritu (1806). Algunos de estos trabajos vieron la luz mucho después de la muerte de Hegel. El mismo Marx no los conoció. Solo el artículo sobre el «Derecho Natural» y la Fenomenología del espíritu se publicaron en vida de su autor. En estas obras del período de Jena se perfilan dos elementos básicos de la concepción hegeliana del Estado. En primer lugar, la concepción según la cual el problema del Estado está inscrito en la totalidad del sistema; es un desarrollo lógico de la reflexión filosófica global. En consecuencia, es necesario entender todo el sistema hegeliano para comprender su teoría política. En segundo lugar, en los escritos de Jena se plantea el concepto que tendrá un papel central en la idea de Estado: se trata de la «eticidad» (Sittlichkeit) que «va a distinguir su pensamiento político de las teorías basadas en el Derecho Natural».[19] En efecto, explica Prieto, «eticidad es el conjunto de pautas a todos los niveles (moral, estético, político…) que rige la vida comunitaria».[20] Agregaríamos que estas pautas se estructuran con base en las costumbres y tradiciones de una comunidad.

Para llegar al concepto de eticidad —esencial para la constitución del concepto de Estado— fue necesario superar la idea de que el Estado debe únicamente cuidar los intereses individuales, privados,

egoístas. Y para ello fue preciso desarrollar las formas en que los individuos entran en vínculos recíprocos. Fue así como, bajo el influjo de la obra de Adam Ferguson, An essay on the history of civil society[21] y de los economistas clásicos, en especial sir James Steuart[22] que leyó durante su estancia en Berna y Jena,[23] Hegel plantea el problema de la sociedad civil y de su dinámica interna. Pero este momento, el de la sociedad civil, es solamente una fase del desarrollo de la vida ética que alcanzará su plenitud solo en el Estado. Bourgeois explica que:

el Estado es el resultado del movimiento de las esferas precedentes, en el sentido de que es la unidad realizada de su contradicción, el elemento en que ellas pueden anudar entre sí la relación de oposición por la cual se diferencian, se determinan completamente —es decir, pueden ser lo que son—; en suma: la condición de su propia posibilidad.[24]

Así las cosas, es necesario ubicar el lugar que tiene el Estado en el sistema hegeliano y luego tratar de entender la construcción específica de tal concepto. El sistema de Hegel responde a la estructura de las formas que adopta la Idea o el Absoluto. La finalidad es el saberse de sí mismo y, por tanto, la libertad. Si se pudiera resumir en pocas palabras el contenido y propósito de la filosofía hegeliana podríamos indicar que es una filosofía del desgarramiento y la reconciliación y, siguiendo a Kroner, diríamos que con la expresión «identidad de la identidad y la no-identidad» tendríamos el sistema de Hegel en una cáscara de nuez.[25]

Básicamente, el sistema hegeliano se agrupa en tres partes: Ciencia de la lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del Espíritu. Lo que por el momento nos interesa aquí es la estructura del espíritu, que es donde se ubica el Estado. Recordemos que para Hegel el espíritu significa todo lo humano que, como tal, se distingue de la naturaleza. El espíritu se conforma y divide en tres momentos: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. El espíritu subjetivo atiende al carácter del hombre considerado desde el punto de vista psicológico. Aquí explica Hegel cuestiones tales

como el alma, la sensación, etc. La primera determinación del hombre como hombre es esta consideración de su carácter subjetivo primario.

El espíritu objetivo, segundo momento del despliegue del espíritu, significa la exteriorización, la disrupción, el extrañamiento o el para sí del espíritu; connota una explicación de lo humano en términos de su relacionalidad, ya con un orden jurídico (Derecho, por medio del cual adquiere la determinación de persona), ya consigo mismo para regir su conducta en términos morales (moralidad), ya con los demás hombres (eticidad) para diversos fines. He aquí la eticidad que connota la relación del hombre con los demás en tres niveles: la familia —donde el individuo se educa en el amor, la confianza y la obediencia—, la sociedad civil —ámbito en el que el hombre se relaciona con los demás por medio del trabajo para cubrir las necesidades— y el Estado, que relaciona a los individuos en cuanto comunidad suprema. De este modo el Estado representa el lugar donde la familia y la sociedad civil encuentran su verdad. Como tal, el Estado es la unidad orgánica, viviente, colectiva, cuya coherencia la dan vínculos entre los hombres que han conservado sus intereses particulares, pero los han superado. Así, Hegel señala:

El Estado es la realidad de la idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe. En las costumbres el Estado tiene su existencia inmediata; y en la autoconciencia del individuo, en su conocer y actividad, tiene su existencia mediata; y esta autoconciencia, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad. […] El Estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.[26]

Resulta claro que Hegel se divorcia del modelo contractualista y también del paradigma liberal del Estado. Ni el Estado debe identificarse con la sociedad civil ni el fin del Estado es la protección de los intereses privados. Decir Estado equivale a decir universalidad:

Si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad solo como miembro del Estado, pues el Estado es el Espíritu objetivo.[27]

Quisiera destacar dos elementos principales: a) el fin del Estado, considerado como organización comunitaria de la vida social, es la libertad, esto es, la realización del humano en cuanto humano: solo se puede ser libre en relaciones recíprocas con los otros, formando una comunidad; b) el individuo no es la causa del Estado, sino que se constituye como individuo real si y solo si se encuentre fundamentado en el Estado. En síntesis, no puede alcanzarse la libertad ni la realización de la individualidad sino a través y dentro del Estado. Hegel quiere la conciliación de la polis griega con la moderna sociedad industrial.

Para ello Hegel tenía presente que, a diferencia de la antigüedad, no podía aspirarse a una bella unidad inmediata —como en la polis griega— entre lo particular y lo universal, entre el todo y la parte, entre el individuo y la comunidad. La sociedad moderna se había hecho más compleja. Había surgido la sociedad civil y con ella la esfera del individuo, del egoísmo privado, de la propiedad, del trabajo, de la industria, del comercio. La restauración de la unidad estatal tenía que tomar en cuenta la complejidad del mundo moderno. La unidad no podía ser sino mediata. El interés privado, propio de la sociedad civil, solo encontraría su conservación en el Estado. El individuo podía reconciliarse con la comunidad en y a

través del Estado que, de este modo, no sería un servidor del interés privado ni su función consistiría en la protección de las particularidades (como en el liberalismo) sino el lugar orgánico en el que los individuos se reencuentran con su comunidad: ahora son miembros del Estado. «El Estado viene a ser así una "rica articulación de la moral", donde la ética de Hegel "despierta al contacto del hombre con el ágora, con la plaza pública, con la res pública, con la colectividad"».[28] Las diferencias de clase subsistirían, pero se conciliarían en la esfera estatal. Los estamentos se originan en la división del trabajo y son tres: los campesinos, los terratenientes y la burguesía (en esta clase Hegel incluye también a los artesanos y obreros). Aparte de ellos, existe la clase o estamento cuya determinación esencial es la de ser representante de los intereses generales, la clase universal.

A partir de todo este desarrollo, Hegel traza lo que podríamos llamar un «sistema político» o una forma estatal institucional que trata de ser expresión fiel del significado ético del Estado. Se trata de lo que podríamos llamar la «concreción institucional del Estado». Construye entonces una monarquía hereditaria constitucional (poder ejecutivo), con un funcionariado racional (poder gubernativo) y un sistema de dos cámaras (poder legislativo) con representación corporativa en una de ellas (las corporaciones de burgueses, artesanos y obreros) en la que también participaría la representación de la clase universal. La otra cámara pertenece a la representación de los terratenientes: ellos no solo se representan a sí mismos sino también a los campesinos. Sobre esta base general —realmente expuesta grosso modo— podemos ahora abordar la crítica de Marx.

a) Crítica de la lógica de Hegel para situar al Estado

Podríamos dividir el texto del joven Marx en dos partes fundamentales y más o menos diferenciadas: una primera parte en la que el autor pasa revista críticamente a la lógica de la fundamentación hegeliana del Estado; una segunda, donde Marx desarrolla un discurso propio en el que se verifican algunas

intuiciones destacadas y brillantes de crítica del Estado moderno. Cada una de estas partes presenta diversos momentos.

Marx va descubriendo, de manera lógica, la naturaleza del Estado moderno. Se percata de que las concepciones políticas de Hegel no son sino las manifestaciones teóricas, las formulaciones filosóficas, de la nueva realidad histórica concreta que se abre paso inexorablemente, a saber: la modernidad, con su sociedad de individuos libres e iguales y con su Estado político. Todavía pasará algún tiempo antes de que Marx examine los fundamentos del Estado moderno en su crítica de la economía política.

Marx critica el hecho de que Hegel quiera hacer coincidir la lógica con lo empírico, esto es, que desarrolle el problema del Estado no sobre la base del estudio del objeto mismo, de su lógica peculiar, de su naturaleza, sino, por el contrario, sobre la base de la necesidad de ser ubicado en un lugar determinado dentro del sistema filosófico general. En otras palabras, lo primero que Marx critica de Hegel no es su «idealismo» sino su procedimiento para el estudio del Estado:

[Hegel] no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta.[29]

En la filosofía política de Hegel

el Estado no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica sino de acuerdo a la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia, la razón de ser de la constitución [die Vernunft der

Verfassung] es la lógica abstracta y no el concepto del Estado [der Staatbegriff]. En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza del Estado; el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado.[30]

«El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que, por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica».[31] Para rematar, Marx señala: «Hegel da a su lógica un cuerpo político, no da la lógica del cuerpo político».[32] De esta manera, Marx establece ya un primer gran principio del análisis del Estado en contraposición con Hegel: es necesario comprender la esencia misma del ser que se estudia y, a partir de ahí, desentrañar su lógica interna. Sería incorrecto, en este sentido, tomar como punto de partida una lógica, una idea, una sensación o un dogma y sobre esta base constatar todo lo demás. En este caso, siguiendo a Marx, el Estado debe ser comprendido y explicado no ubicándolo en el lugar del sistema filosófico cerrado que mejor le acomode sino, por el contrario, tratando de encontrar su lógica interna, el contorno social —como veremos más adelante— que le da sentido y significado. En síntesis, a juicio de Marx, Hegel comete un error de método, en el sentido estricto que posee esta palabra.

b) ¿Por qué la monarquía?

Marx reconoce el acierto de Hegel cuando entiende al Estado como un organismo. «Considerar al Estado político como organismo constituye un gran progreso».[33] Sin embargo, Marx no encuentra un puente lógico entre esta idea del Estado y la monarquía constitucional que Hegel plantea como la forma de gobierno más adecuada. En otras palabras, según Marx, el filósofo de Stuttgart no fundamenta de manera lógica a la monarquía como la forma necesaria que ha de adoptar el Estado. En otras palabras, no hay razón para hacer del monarca, si se toma como base la idea

hegeliana del Estado-comunidad, el representante del Estado, el Estado en cuanto persona o bien el momento subjetivo del Estado:

Porque la personalidad no es real más que como sujeto, y como todo sujeto solo es real como individuo, la personalidad del Estado se hace real siendo una persona. ¡Hermosa conclusión! Hegel también podría afirmar: dado que el hombre individual es un individuo, el género humano no es más que un solo hombre.[34]

De este modo, la postulación de la monarquía como forma adecuada del Estado contradice la concepción del Estado como cuerpo comunitario, ya que resulta inexplicable el hecho de que la voluntad de un hombre (el monarca) se convierta en voluntad del Estado. Si ello es así, la voluntad de los individuos que componen al Estado quedaría marginada; el Estado se reduciría a una persona:

Hegel define […] al monarca como «la personalidad del Estado, la certeza de sí». El monarca es la «soberanía personificada», la «soberanía encarnada», la conciencia objetiva del Estado por la que todos los demás son excluidos de esta soberanía y de la personalidad y conciencia del Estado. Pero al mismo tiempo Hegel no sabe dar a esta «Souveraineté Personne» otro contenido que el «Yo quiero», el momento arbitrario en la voluntad. La «razón del Estado», la «conciencia del Estado» es una persona empírica «única» con exclusión de todas las demás; pero esta razón personificada no tiene otro contenido que la abstracción «Yo quiero». L'Etat c'est moi…[35]

Así pues, la idea de la monarquía, que es hereditaria, entra en contradicción con los propios principios de la teoría del Estado de Hegel. Si el Estado es la «realidad de la idea ética» que supera la esfera del egoísmo privado de la sociedad civil y une a los individuos en tanto colectividad como miembros del Estado, la

monarquía —con todo y que Hegel defiende una monarquía constitucional— choca con este principio porque su fundamento no es la colectividad sino el nacimiento de una sola persona: el monarca. Si Hegel fuera congruente con su idea del Estado «debería decir […] el individuo no tiene verdad sino en cuanto es muchos individuos».[36] En cambio, en la visión de Hegel el nacimiento natural de un hombre determinaría la dignidad del monarca. «Hegel ha demostrado que el monarca debe nacer —cosa de la que nadie duda—, pero no ha demostrado que el nacimiento hace al monarca».[37] Si el nacimiento es el fundamento del Estado, «en la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón sino la simple naturaleza. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, como determina la calidad del ganado».[38]

Los cuestionamientos de Marx se condensan en el problema de la soberanía: ¿a quién pertenece, al pueblo o al monarca? «Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he aquí el dilema».[39] Si se es consecuente con la visión hegeliana del Estado (organismo) —que, recuérdese, Marx hace suya— se tendría que llegar a la conclusión de que el pueblo es el Estado real; y entonces «es un error hacer sujeto del poder soberano».[40] Es aquí donde se manifiesta que para Marx el Estado no es el príncipe sino el todo social: «¡Como si el pueblo no fuese el Estado real! [Als wäre nicht das Volk der wirklich Staat!]. El Estado es lo abstracto [Der Staat ist ein Abstraktum]. Solo el pueblo es lo concreto [Das Volk allein ist das konkretum]».[41]

c) El Estado como relación social

A partir de esta idea, el joven de 25 años desarrolla la concepción según la cual el Estado y, en general, las instituciones políticas son actos humanos y, por tanto, poseen una naturaleza social; sus actores son individuos, pero no individuos aislados sino socialmente organizados: se vislumbra ya la idea de que las instituciones políticas son, ante todo, relaciones sociales. «Los asuntos y actividades del Estado —señala Marx— están ligados a individuos […] no al individuo físico [als physisches], sino en cuanto

individuo político [sondern als staatliches], tomado en su cualidad estatal [Staatsqualität]».[42] Hegel olvida —continúa el joven de Tréveris— que

los asuntos del Estado […] no son más que modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres […]. Se entiende entonces que los individuos, en tanto que titulares de los asuntos y poderes del Estado [insotern sie die Träger der Staatsgeschäfte und Gewalten sind], son tomados en su cualidad social y no en su cualidad privada.[43] El ser no agota nunca las esferas de su existencia en un solo individuo, sino en muchos individuos.[44]

Encontramos, con esto, una importante idea que Marx no dejará de explotar en sus escritos posteriores. De hecho, esta idea tendrá una gran trascendencia en la ulterior crítica de la economía política. El principio explicativo de la realidad no radicará en las cosas en cuanto a su materia sino en cuanto a su forma, es decir, en cuanto al universo o conjunto de circunstancias que rodean a la cosa y solo en razón de las cuales obtiene su verdad. El ejemplo típico de esta forma de proceder es el análisis que hace Marx de la mercancía: en cuanto tiene cualidades materiales es valor de uso, pero la forma mercancía (entendida como forma social) presupone un determinado tipo de relaciones sociales solo en medio de las cuales aquella llega a ser mercancía. Así también, en el texto juvenil de Marx que nos ocupa queda claro que el carácter de la individualidad no lo da la naturaleza sino la sociedad: el ciudadano, por ejemplo, es tal en tanto que es un miembro de la comunidad estatal.

d) Estado político como Estado separado de la comunidad

Marx distingue entre el Estado entendido como comunidad o como

pueblo, y el Estado político entendido como cuerpo abstracto de hombres que, en su cualidad de ciudadanos, quedan representados y fijados en el monarca, en la clase universal y en el poder legislativo. El Estado comunidad tiene para Marx un significado positivo pues se identifica con la vida orgánica de un pueblo; para el Estado así concebido, Marx reserva el adjetivo de real, racional o verdadero: «En el Estado realmente racional […] los "individuos" toman parte en tanto que "todos", es decir, en la sociedad [innerhalb der Sozietät] y como miembros de la sociedad, en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos generales [Allgemeinen Angelegenheiten]».[45]

Por el contrario, el Estado político, que es un fenómeno de la época moderna, significa el desgarramiento en la vida de un pueblo, que se manifiesta en la independencia o autonomía de personas e instituciones que constituyen una esfera separada de la sociedad civil y que aparentan representar el interés general. En este sentido, el Estado deja de ser la vida orgánica de un pueblo y se transforma en una simple representación. «Hegel confunde […] al Estado como conjunto de la existencia de un pueblo, con el Estado político».[46]

Ahora bien: ¿cómo es que, a pesar de ser un artificio humano, el Estado se separa de las voluntades de la comunidad? ¿Qué ha sucedido con el Estado? En efecto, pese a ser una relación humana, ha dejado de pertenecer al organismo social o, mejor dicho, ha dejado de ser el organismo social: se ha separado, ha adquirido una lógica propia y ahora se ha puesto en contra de la sociedad civil; se ha convertido en un Estado político. La mayor ratificación de este fenómeno la da el propio Hegel al plantear la soberanía del monarca pero también al discurrir en torno al poder gubernativo y al poder legislativo. Ambos no hacen sino demostrar que la pretendida solución hegeliana de conciliar al individuo y a la comunidad en el Estado es una solución mistificada. De ello no tiene la culpa Hegel, pues este «describe al ser del Estado tal cual es».[47] La mistificación pertenece a la propia realidad del Estado moderno; Hegel dará a ello una forma filosófica. La pretendida reconciliación hegeliana entre el individuo y la comunidad en el Estado será una expresión de la unidad imaginaria que quiere representar el Estado en la época moderna. En ambos casos la solución, según Marx, es falsa. Y para comprobarlo de manera

lógica, Marx aborda el tratamiento en Hegel del poder gubernativo y del poder legislativo.

La existencia del poder gubernativo, como personal profesional del Estado, indica que no todos los miembros de la sociedad son dueños de sus propios asuntos, los del Estado considerado como comunidad, como universalidad. Solo algunos alcanzarán el privilegio de pertenecer a la esfera de organización de los asuntos superiores del Estado.

La oposición entre el Estado y la sociedad civil está fijada […] y el Estado no reside sino fuera de la sociedad civil, a la que no toca más que por medio de sus «delegados», a quienes confía la «gestión del Estado» en el interior de esas esferas. Por estos «delegados» no es suprimida la oposición, sino que es transformada en oposición «legal», «fija». El «Estado», en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este ser contra la sociedad civil.[48]

De este modo la clase universal representa a la generalidad, pero se trata de una generalidad imaginaria:

El «formalismo de Estado» que es la burocracia, es el «Estado en cuanto formalismo» y como tal formalismo lo ha descrito Hegel. Como este «formalismo de Estado» se constituye como poder real [als wirkliche Macht] y llega a ser su propio contenido material, es evidente que la «burocracia» es un tejido de ilusiones prácticas o la «ilusión del Estado» [die «Illusion des Staats»]. El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, un espíritu teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado.[49]

Se trata, en efecto, de una crítica a lo que podríamos llamar la

religión fetichista del Estado, con sus cultos y sus sacerdotes, sus principios y su misterio:

La burocracia es el Estado imaginario [der imaginäre Staat] junto al Estado real [neben dem reelen Staat], es el espiritualismo del Estado […] La burocracia posee al ser del Estado [Die Bürokratie hat das Staatswesen]. La autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad [die Vergötterung der Autorität] constituye su sentimiento.[50]

Es preciso destacar que Marx desarrolla esta crítica del Estado sobre la base de un paralelismo con la crítica religiosa. De hecho, dirá que la de Hegel es una interpretación teológica del Estado.[51] Ciertamente, el Estado prusiano de la época era un Estado cuyo fundamento era religioso, pero Marx ya no se refería únicamente al Estado que se reclamaba como cristiano sino también al Estado que ya se había separado de la religión, que ya había asumido su laicidad pero que, aun en esas condiciones, seguía siendo religioso por lo menos en dos sentidos: a) en que, no obstante siendo una creación social, humana, se convierte en una instancia separada de la sociedad, instancia a la cual se le rinde idolatría: el culto de la autoridad. Este ídolo tendrá sus sacerdotes, que son el funcionariado; b) en que aparenta representar, en cuanto a su estructura institucional, a la comunidad, a la generalidad; es esta la ilusión de considerar que todos los individuos forman parte de los asuntos del Estado. Se trata del «cielo político» donde los sujetos son «miembros del Estado» y, en cuanto tales, alcanzan la igualdad.

Esta mistificación del Estado moderno —cuyo intérprete es Hegel, según Marx— se completa en el poder legislativo. Este, según el joven de Tréveris, aparenta llevar los asuntos del pueblo a la alta esfera general del Estado: «El elemento constituyente es la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, la ilusión de que la preocupación general es preocupación general, asunto público, o la ilusión de que la preocupación del pueblo es asunto general».[52] Y no se trata solo de una ilusión. Este mecanismo se convierte en un poder real cuando «las clases» de la

sociedad civil se «entienden» con el gobernante y al hacerlo caen en la ilusión de la unidad:

Este momento del elemento constituyente, cámara de los pares, cámara de los lores, etc., es la más alta síntesis del Estado político en la organización que estamos considerando. Lo que desea Hegel, «la realidad del acuerdo» y la «imposibilidad de la oposición hostil» no es alcanzado en ella, es verdad; más bien se queda en la «posibilidad del acuerdo». Pero es esta la ilusión formulada de la unidad del Estado político consigo mismo. […] Depende del statu quo real de la relación entre el elemento constituyente y el elemento soberano, el que esta ilusión sea una ilusión eficaz o un engaño consciente de sí mismo. En tanto que las clases y el poder soberano están de acuerdo de hecho, se entienden, la ilusión de su unidad esencial es una ilusión real y, por lo tanto, eficaz.[53]

He ahí pues «el formalismo» del Estado moderno. ¿En qué se fundamenta o por qué se constituye esta «ilusión» del Estado? Marx comienza a encontrar algún vínculo entre la propiedad privada y el Estado político como base de aquel formalismo. Pero este hallazgo tiene múltiples limitaciones. Lo separan unos meses, algunos kilómetros y muchas lecturas de su encuentro con la economía política; su crítica le brindará a Marx las claves de aquella conexión entre el Estado político y la dominación social, cuestión que vislumbró con una claridad asombrosa.

e) Del Estado mistificado al Estado realmente existente

¿Cómo puede superarse la «ilusión» del Estado? Marx da una respuesta: que el Estado político se subsuma en la sociedad civil, es decir, que se supere la separación entre el Estado y la sociedad civil. De este modo Marx recupera la idea hegeliana del Estado como comunidad: que todos los miembros de la sociedad se hagan Estado.

Podría objetarse, no obstante, que en términos operativos la organización estatal no puede ser sino representativa pues «es materialmente imposible que todos decidan todo en sociedades cada vez más complejas, como las sociedades industriales modernas».[54] Cuando el joven Marx trata el problema de la representatividad es particularmente explícito: la representatividad simplemente es una consecuencia de la separación entre Estado y sociedad civil y, por tanto, un elemento más del Estado mistificado: «La cuestión de saber si todos "deben participar" individualmente en la "discusión y en las decisiones de los asuntos generales del Estado" es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político [Trennung des politischen Staats] y la sociedad civil».[55]

Ahora bien; el misticismo del Estado político se resuelve en el Estado verdadero, real o racional. He aquí un movimiento interesante. Marx hace suya la idea del Estado de Hegel, aquella que consiste en considerarlo como un organismo social. Así, el Estado verdadero, para Marx, es la propia sociedad que ha logrado reconocerse a sí misma y donde «el interés general viene a ser realmente interés particular y no como en Hegel puramente en el pensamiento, en la abstracción, lo que no puede hacerse sino cuando el interés particular llega a ser realmente interés general».[56] Una larga cita aclarará este movimiento del pensamiento de Marx que estamos tratando de seguir según el cual el Estado verdadero es la comunidad:

Los asuntos generales del Estado son los asuntos públicos, el Estado en tanto que asunto general. La discusión y la decisión son la realización del Estado como asunto real. Parecería evidente que todos los miembros del Estado tienen una relación con el Estado considerado como su asunto real. La noción miembro del Estado implica ya que ellos son un miembro del Estado, una parte del Estado y que este los considera como una parte de sus partes. Si existen como una parte del Estado, es evidente que su existencia social es ya su participación real en el Estado. No solamente son una parte del Estado, sino que el Estado es parte de ellos [der Staat ist ihr Anteil]. Ser una parte consciente de algo, es tomar con conciencia una parte del mismo, tomar una parte consciente. Sin

esta conciencia, el miembro del Estado sería una bestia.[57]

Cuando se dice «“los asuntos generales del Estado”, se hace nacer la apariencia de que los “asuntos generales” y el “Estado” son algo diferente. Pero el Estado es el “asunto general” y, por lo tanto, los asuntos generales».[58] Con otros términos ciertamente, pero esta idea aparecerá varios años más tarde en los Grundrisse: libre individualidad fundada en el desarrollo universal de todos los individuos, y este será sin duda su proyecto de sociedad. La diferencia entre el texto juvenil de Marx y la idea de los Grundrisse es que, en el primero, para el Marx que aún no es comunista y todavía no inicia sus estudios críticos de economía política, la comunidad donde se logra la conciliación entre el individuo y el todo social se llama Estado real, Estado verdadero, Estado racional o simplemente Estado/pueblo [Volkssttaat]. Ulteriormente, Marx hablará simplemente de la «comunidad real».

Hegel había partido del Estado como conjunto de la existencia de un pueblo, como una forma de vida colectiva. No obstante, había sacado conclusiones erróneas —según Marx— de esta premisa. Podríamos decir que Marx recupera la idea hegeliana del Estado, pero le quita su lado místico, al igual que hace con la dialéctica de su maestro. Así queda palpitando la idea del Estado del joven hegeliano radicalizado.

LA ESCISIÓN DEL SUJETO

El dualismo de la modernidad capitalista llevó a Marx a reflexionar acerca del origen del propio dualismo. ¿Por qué a un mundo de riquezas y de progreso se oponía el espectro de la pobreza? ¿Por qué la sociedad moderna, cuyos principios eran la libertad y la igualdad, mantenía incólume la desigualdad real, social? ¿Por qué seguía existiendo la dominación de unos hombres sobre otros si se habían postulado con carácter de universalidad la igualdad y la libertad? Las respuestas a estos interrogantes fueron despuntando y desplegándose en las obras subsiguientes del pensador de Tréveris. Hemos visto que, en sus obras juveniles, Marx había comenzado a desentrañar la mistificación que se desarrolla en la sociedad moderna. Marx había constatado que en la época moderna se produce un desdoblamiento de la vida social: la sociedad civil y el Estado, que antes no se encontraban separados, incluso ni siquiera existían como tales strictu sensu, constituyen ahora dos realidades claramente diferenciadas:

Cuando la estructura de la sociedad civil era todavía política y el Estado político la sociedad civil, no existía esta separación, este desdoblamiento de la significación de las clases. No significaba esto en el mundo civil y otra cosa en el mundo político. No adquirían significación en el mundo político, pero se significaban ellas mismas. El dualismo de la sociedad civil y del Estado político, que la constitución de las clases cree resolver mediante una reminiscencia, se manifiesta en ellas de tal manera que la diferencia de las clases tiene una significación diferente en la esfera política que en la esfera civil. Hay aquí, en apariencia, identidad, el mismo sujeto, pero con una determinación esencialmente diferente y, por lo tanto, un doble sujeto.[59]

En la base del dualismo aludido entre libertad/dominación o igualdad jurídica/desigualdad social, progreso/miseria, comienza a revelarse otra dualidad, también consustancial de la era moderna: desdoblamiento de la vida de los individuos en dos esferas distintas: la política y la civil. Esta idea también es reiterada en «Sobre la cuestión judía»:

Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular.[60]

En este mismo texto Marx elabora la crítica de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «Los llamados derechos del hombre, los droits de l'homme en cuanto distintos de los droits du citoyen, no son sino los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad». Y sigue Marx:

Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria.[61]

Marx continuaría investigando sobre la veta de análisis abierta en sus años de juventud. Ya ha descubierto la doble vida de los sujetos en la sociedad moderna: ese es el signo clave y diferenciador de la

modernidad. Ahora bien, ¿qué es lo que provoca ese desdoblamiento de los sujetos? Una primera respuesta que ensaya Marx hacia 1844 es el trabajo enajenado. Este deshumaniza al hombre como ser genérico: he aquí el fundamento de que en el Estado moderno no se haya completado la emancipación humana sino solo una emancipación política. La emancipación completa, humana, solo se llevaría a cabo cuando hubiera desaparecido el trabajo enajenado. El Estado político, creación de la modernidad, descansa precisamente en la existencia del trabajo enajenado. La reflexión marxiana sobre el trabajo enajenado llevará, años más tarde, a la precisión de los caracteres de la dominación burguesa. La búsqueda continúa y encuentra una precisión más esclarecedora.

EL RETORNO DE HEGEL

Dice Foucault que cuando uno cree haber superado a Hegel, este se aparece de pronto a la vuelta de la esquina. Así parece haber ocurrido con Marx en su relación con Hegel. Marx insiste en que su método es dialéctico, que se trata del «primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política».[62] En el mismo tenor, afirma que su obra es «un todo ordenado dialécticamente».[63] Sin embargo, es cierto que Marx también insiste en que su método no es el mismo que el de Hegel sino que, incluso, es su antítesis directa:

> Cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de El capital, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un «perro muerto». Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle la vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.[64]

De todos modos, Marx reconoce que la formulación hegeliana de la dialéctica es la forma fundamental de toda dialéctica. En el momento en el que Marx está trabajando sus Grundrisse, el 15 de enero de 1858, reporta en carta a Engels un hecho fortuito pero extraordinariamente relevante:

Doy con magníficos hallazgos. Por ejemplo, he captado en el aire toda la teoría de la ganancia tal como existía hasta ahora. En el MÉTODO de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio: por pura casualidad, había vuelto a hojear la Lógica de Hegel. (Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo). Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común el FONDO RACIONAL del método que H[egel] había descubierto y al mismo tiempo mistificado.[65]

Es claro que Marx se ha divorciado de lo que entendía como las formas místicas de la filosofía hegeliana pero ahora, varios años después, reencuentra la lógica dialéctica y le parece más que sugerente para la comprensión de la manera en que la relación de intercambio mercantil es, en realidad, una manifestación de algo más profundo y complejo, a saber: vínculo de dominio entre humanos que, a fin de cuentas, deviene ganancia expresada en un signo monetario. No es casual que Marx esté pensando precisamente el tema de la ganancia cuando se le atraviesa la lógica de Hegel y que esto represente algo a destacarse: una relación entre humanos se materializa y se despliega en categorías abstractas pero efectivas o reales en cuanto a su validez social. El capital nunca es algo simple sino la totalidad de los movimientos por medio de los cuales distintas categorías, que incluso han acompañado al antrophos en su marcha por el mundo, adquieren un sentido nuevo y diferente. En distintos lugares, Marx reafirma que el capital no es una cosa sino una relación, una relación compleja en permanente fluir, es decir, que es un proceso.[66]

La producción capitalista no es solo reproducción de la relación; en su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista, se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al obrero la riqueza acumulada, como riqueza que lo domina, como capital, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como mundo

ajeno y que lo domina, y en la misma proporción se desenvuelve por su oposición su pobreza, indigencia y sujeción subjetivas. Su vaciamiento y esa plétora se corresponden, van a la par.[67]

El trasfondo negativo de la positividad capitalista expresada en la libre relación mercantil, en la que el dinero funciona como medio, pero también como fin, se hace patente. Se ha descubierto la razón o fundamento de la escisión social en el mundo moderno, pero también los motivos por los cuales, necesariamente, se requiere la libertad y la igualdad jurídicamente sancionadas, a fin de que el proceso de la realización de la explotación y la dominación sean integradas a la concepción del mundo asumida por todos. El pensamiento de Hegel ya no es, entonces, únicamente una cuestión de estilo o de coqueteo en la forma de expresión; es, en cambio, un modo de pensamiento que ya resulta esencial. En la argumentación central de Marx se hace patente este hegelianismo vertebral:

Para alcanzar el concepto de capital, es necesario partir del valor y no del trabajo, y concretamente del valor de cambio ya desarrollado en el movimiento de la circulación […]. Tan pronto como el dinero se pone como valor de cambio que no solo se vuelve autónomo respecto a la circulación sino que se mantiene en ella, deja de ser dinero, pues este en cuanto tal no va más allá de su función negativa: es capital. Es un fact histórico que el dinero es la primera forma en la cual el valor de cambio adopta la característica de capital. De ahí que se confunda la primera forma de manifestación del capital con el propio capital, o que se le considere como la única forma propia del mismo.[68]

Si la mercancía se cambia, dinero mediante, por otra mercancía, su determinación de valor desaparece en el momento en que se realiza; sale de la relación, se vuelve indiferente con respecto a la misma y ya no es más que el objeto directo de una necesidad. Si se cambia dinero por una mercancía, se produce incluso la desaparición de la forma del cambio, como simple intermediación formal, para apoderarse del material natural de la mercancía. Si se cambia una mercancía por dinero, subsiste la forma del valor de cambio, el

valor de cambio puesto como tal, el dinero, pero solo subsiste mientras se mantiene al margen del cambio, se sustrae de él; su realización es pues puramente ilusoria, puramente ideal, bajo esta forma en la cual existe palmariamente la autonomía del valor de cambio. Por último, si se cambia dinero por dinero —la cuarta forma bajo la cual puede analizarse la circulación, pero au fond solo la tercera, expresada bajo la forma del cambio—, tampoco aparece una distinción formal entre los términos diferentes; distinction without a difference; no solo desaparece el valor de cambio, sino también el movimiento formal de su desaparición. Estas cuatro determinaciones formales de la circulación simple se pueden reducir, au fond, a dos, que por otra parte coinciden entre sí. La diferencia consiste en sobre cuál de las dos se hace hincapié o se carga el acento; en cuál de los dos momentos —el dinero o la mercancía— constituye el punto de partida. Pongamos que dinero por mercancía: desaparece el valor de cambio de la mercancía ante su contenido material (sustancia); o mercancía por dinero: su contenido (sustancia) desaparece ante su forma como valor de cambio. En el primer caso se desvanece la forma del valor de cambio, en el segundo su sustancia; en ambos, por lo tanto, su realización es evanescente. Es en el capital, por vez primera, donde el valor de cambio se pone como tal, y de tal manera que se conserva en la circulación; vale decir, no pierde su sustancia, sino que se transforma siempre en otras sustancias, se realiza en una totalidad de las mismas. Y no pierde tampoco su determinación formal, sino que mantiene, en cada una de las diferentes sustancias, su identidad consigo mismo. […] El capital se transforma alternativamente en mercancía y dinero, pero 1) es él mismo la mutación de estas dos determinaciones; 2) deviene mercancía, pero no esta o aquella mercancía, sino una totalidad de mercancías.[69]

El método, sin duda, es dialéctico. Pero ahora, en la crítica de la economía política, ya la estructura lógica con la que Marx avanza es hegeliana, identidad estructural que ha mostrado Hiroshi Uchida.[70] Para demostrarlo podemos comenzar con la idea según la cual el «capital» no es una cosa o un conjunto de cosas. El capital es una relación entre los seres humanos. Pero, para ser más precisos, el capital es un proceso relacional en cuyo movimiento va poniendo

sus propias determinaciones formales que lo hacen ser capital. De esta manera, el capital nunca se presenta como una entidad pura sino que lo hace a través de manifestaciones diversas que, enlazadas entre sí, lo constituyen en cuanto proceso. Captar con el pensamiento esta autoconstitución del capital significa situarse en el nivel del concepto del capital. Para llegar al concepto del capital es necesario entender cómo son sus momentos previos, su ser en sí y su esencia. El aspecto fundamental del tránsito del capital desde una de sus determinaciones a otra es la contradicción, es decir, no solo la diferencia y la contraposición de sus determinaciones formales sino aquel movimiento en que los diferentes se oponen al grado de convertirse el uno en el otro. Para que esta conversión sea posible y, entonces, para que pueda constituirse la contradicción, es necesario que uno de los elementos (que por definición es un particular) quede puesto como universal. La conversión de la mercancía en dinero se produce cuando una mercancía particular queda puesta como un espejo para todas las demás. En el dinero hay algo más que mera mercancía. Ese algo más no está en ninguna mercancía particular sino en el conjunto de las mercancías como en un todo que únicamente es posible hallar en el pensamiento. Su ser mercancías no les da el valor de uso sino el valor que «habita» en ellas; pero la verdad es que no existe un solo átomo ni molécula alguna en aquel valor de uso que pertenezca al valor de cambio. Se trata, entonces, de una cualidad solo tangible y material a través del valor de uso, pero su esencia está en la nebulosa esfera de las abstracciones, es decir, en la realidad del pensamiento, en el logos, en el lenguaje, y, por lo tanto, en la capacidad humana de percibir vinculada al entendimiento, comprensión y racionalización. El humano ve el precio y sabe lo que significa. La abstracción mercancía se convierte en otra abstracción, es decir, en otra categoría sintética a priori. El ser del dinero, entonces, no está dentro de él sino fuera, en la relación claro está, pero en la relación entre seres humanos que, por un acto de abstracción, quedan enlazados a través del pensamiento. El devenir fenomenológico del capital incluye su conversión en muchos capitales, deferentes en cuanto a la rama de la producción en la que se invierten, y diversos también en cuanto a su «composición orgánica» y su «composición técnica», en cuanto a sus ciclos de rotación y en cuanto al nivel y el grado de competencia. Después el capital vuelve a ser uno, pero ahora ya trae en su seno la superación (die Aufhebung) de la

competencia y ahora es un capital global, desplegado mundialmente. Ahora el concepto de capital deviene categoría política porque se ha convertido en el horizonte de comprensión de los asuntos políticos. En cuanto categoría política, el capital implica que todo su movimiento, en el que nunca deja de ser capital, se pone como una relación de poder desplegada en diferentes momentos, pero ahora contiene la peculiaridad de presentarse como libertad, como voluntad libre, como universo de los iguales que pueden llegar a acuerdos y construir un orden de armonía estatal e interestatal. Como en cada una de sus determinaciones formales, el capital repite este tránsito de lo particular a lo universal, y a su vez va describiendo un movimiento en espiral ascendente; llega un momento en que el capital, además de describir una política del poder en cada una de sus determinaciones, requiere constituirse en un universo de lo político en cuanto universalidad de los diversos que deliberan, deciden y ejecutan asuntos no regidos por la necesidad sino, según la definición de Aristóteles, asuntos que pueden ser «de una manera o de otra», de acuerdo con lo deliberado y acordado. Esto no parece sencillo de constituirse, toda vez que, en un primer momento, el capital es sometimiento coercitivo del trabajo vivo, digamos mera relación de poder:

Cuando se dice que el capital es «trabajo acumulado (realizado)» —hablando con propiedad trabajo objetivado— «que sirve de medio al nuevo trabajo (producción)», se toma en cuenta la simple materia del capital y se prescinde de la determinación formal, sin la cual no es capital. […] El capital es concebido como cosa, no como relación. El capital no es una relación simple, sino un proceso, en cuyos diversos momentos nunca deja de ser capital.[71]

En tanto relación, los sometidos a ella también son «vivientes que tienen logos» y, por lo tanto, también ellos han de poder participar en los acuerdos que determinan las normas que los rigen, si hemos de ser consecuentes con la más básica definición de política. El capital es poder, sin duda, incluso llega a ser un tipo de «mando despótico» en la fábrica y en la empresa. Al disponer vía mercantil del trabajo y de su portador, el capital puede subyugar al

trabajador. A la dictadura del capital ha de poder oponérsele la dictadura del trabajo, que adoptó la forma retórica de «dictadura del proletariado», pero también la menos contundente o plástica de «república del trabajo». Sin Revolución, sin ese momento exacerbado y de condensación política de la contradicción implicada en el propio capital, ¿dónde está la política? En la organización de la clase trabajadora, en distintas formas de hacer valer su potencia para obtener el derecho legal de sus organizaciones sindicales y partidarias, el recorte de la jornada laboral y el incremento salarial individual y social. Es decir que siempre ya la forma mercancía, la forma dinero y el propio proceso de producción bajo normas capitalistas implican una dimensión de la política en cuanto confrontación de ideas, posturas y visiones del mundo distintas, pero también de acuerdos que fundan las normas generales. ¿Por qué este nivel no ha de ser considerado eminentemente político en todos sus amplios sentidos implicados? Al criticar a Proudhon, Marx se refirió con claridad a este importante proceso político:

Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no esté aún lo suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no revista todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se hayan desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son solo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora.[72]

La crítica de la economía política se inscribe, como se aprecia, en otro registro que la economía política, e implica una crítica en sentido filosófico al capital, lo que significa que hace pasar por el tribunal de la razón la lógica de estructuración, las categorías y los

conceptos del discurso de los economistas clásicos. En ese discurso, el trabajo aparece como un «factor de producción» y no como un ser humano, viviente con logos, animal político por naturaleza y, en consecuencia, capaz de arruinar la acumulación del capital.

En cuanto al refinamiento teórico de la crítica, lo que va a interesar a Marx es, sobre todo, la compleja relación entre las determinaciones formales, las determinaciones materiales y el pensamiento capaz de llevar a una síntesis conceptual las contradicciones entre aquellas determinaciones formales y materiales. Paso a paso, de manera muy cuidadosa y con un rigor metodológico inusitado, Marx construye la comprensión de las determinaciones formales que hacen ser al capital. Estas son las relaciones entre los seres humanos que hacen a las cosas materiales adoptar un carácter específico. El concepto de capital será la síntesis de las determinaciones formales de los objetos y los procesos que constituyen a la sociedad moderna. Por esta razón, el capital no tiene una sola definición rígida. En cuanto concepto será una síntesis: definido de distintas maneras enlazadas entre sí, de forma coherente siguiendo una lógica espiral y ascendente. Para ilustrar esto tomemos un párrafo del «Cuaderno III» de los Grundrisse en el que aparecen claramente los diferentes momentos del movimiento del capital:

En la medida en que el capital es valor —sin embargo como proceso se presenta, al principio, bajo la forma de proceso simple de producción, de proceso de producción que no está puesto en ningún carácter determinado económico particular, del proceso de producción en general—, puede decirse que el capital se transforma en producto o que es instrumento de trabajo o incluso materia prima del trabajo. Lo cual depende de cuál sea el aspecto particular del proceso de producción simple que se examine. […] Si, a más de esto, se concibe al capital como uno de sus aspectos, como el que se contrapone al trabajo en cuanto sustancia o meramente en cuanto medio, se puede decir con razón que el capital no es productivo, porque, por consiguiente, se le considera tan solo como el objeto o materia contrapuesto al trabajo, meramente como algo pasivo. Por el contrario, lo real es que el capital no se presenta como uno de sus

aspectos, o como diferencia de un aspecto consigo mismo, ni como mero resultado (producto), sino como el proceso de producción simple; o sea que este se presenta ahora como el contenido de automovimiento del capital.[73]

El concepto de capital, entonces, implica una primera determinación formal que lo pone como una relación social y no como un conjunto de cosas. Pero como no se trata de una relación simple sino de un proceso, la atención se dirige ahora al examen riguroso y profundo de la forma en que se produce el movimiento ascendente del capital basado en la contradicción. Hay que advertir de inmediato que es una peculiaridad del capital, ya inscrita en su presentación como «cosas» en el mundo de la vida cotidiana, que a medida que se va haciendo más complejo y más concreto va encubriendo su naturaleza. El ser, decía Heidegger, se manifiesta ocultándose. Ni más ni menos es esto lo que caracteriza al movimiento del capital. Si logramos exponer, aunque sea de manera general, este movimiento, podrá quedar claro que el concepto del capital encierra la relación, el proceso, el poder y su fetichismo en la constitución del universo de lo político.

En esta lógica, podemos decir que el capital en tanto relación, pero aún más, en tanto proceso, describe un movimiento de transformación de dinero en mercancía y de mercancía en dinero. Ni uno ni otra son capital tomados de manera aislada. Sí lo son, en cambio, cuando el dinero ha comprado medios de producción y fuerza de trabajo para crear nuevas mercancías que, al realizarse, se convierten en dinero incrementado. Solo entonces las mercancías y el dinero son formas de manifestación material, sustancial, del capital. El dinero se ha transformado en capital cuando ha usado el trabajo vivo inherente al consumo de la fuerza de trabajo que ha adquirido. Se ha generado y se ha realizado el plusvalor. Es importante advertir no solo que cada uno de los momentos constitutivos del capital es una relación social manifestada en una sustancia material, sino también, y sobre todo, que el proceso relacional llamado «capital» queda situado como una síntesis que contiene por supuesto una negatividad que tiende a pasar desapercibida.

Hemos indicado que el dinero brota de la relación mercantil solo porque una de las mercancías particulares ha sido puesta como universal. Esto es posible no únicamente porque el valor de una mercancía se refleja en la otra, lo que de suyo cumple el momento de la determinación por oposición (desarrollado en la doctrina de la esencia de la Lógica de Hegel), sino sobre todo porque en la contraposición de mercancías surge una anomalía en la equivalencia. Una mercancía se refleja en la otra, y nada más. De ese simple hecho, que es una reflexión simple, no se puede generar el dinero. Este solo adviene cuando una de las mercancías tiene en su materialidad un aspecto que quiebra la determinación formal y, sin embargo, le es necesario. Para que la determinación formal de ser mercancía se realice es un requisito la existencia de una mercancía cuya materialidad implique que su valor de uso sea solamente servir de espejo universal. Solo entonces una mercancía particular vale como universal y entonces permite la realización de la determinación formal de la mercancía. A esto lo llamó Hegel la «doble reflexión» porque uno de los momentos constitutivos de la oposición no solo refleja al otro sino que se refleja en sí mismo por un rasgo tautológico estrictamente anómalo. En este caso, el dinero tiene un valor de cambio como todas las mercancías, pero es su valor de uso como medio único de la cambiabilidad universal de las mercancías lo que hace que esa mercancía particular pueda funcionar como dinero. Tomemos nota de que el valor de cambio de esta mercancía va perdiendo relevancia e incluso puede carecer de toda referencia cósica inmediata. Lo que cuenta es el hecho absurdo de que un simple elemento material tenga un valor de uso cuya única utilidad es servir de medio para el intercambio universal. Las transferencias de dinero (digamos de capital) a través de la red virtual del ciberespacio no hacen sino dramatizar este aspecto constitutivo del dinero. Hegel lo expuso de manera muy elocuente (y ello supuso un cortocircuito en el joven Marx) cuando, como coronación del Estado ético racional, propuso un monarca no electo por el pueblo, haciendo eco de la doctrina de los dos cuerpos del rey, de raigambre inglesa.[74] El elemento anómalo, absurdo e irracional de la monarquía hereditaria cerraba el círculo del Estado racional.

Esta lógica se repite en el momento lógico en el que el dinero se transforma en capital. Si el dinero ha sido el resultado de una

anomalía, el capital, igualmente, se genera a partir del excedente lógico entre la mercancía fuerza de trabajo y su valor de uso. La anomalía que rompe la determinación formal del valor radica en que el trabajo es fuente del valor pero él mismo no posee valor. El momento lógico de la determinación por oposición y de la doble reflexión vuelven aquí a constituir la condición para el surgimiento del capital. Es importante señalar, sin embargo, que aquí el trabajo genera al valor, crea todos los valores, pero él mismo no puede servir para reflejar los valores de cambio de las cosas. Lo peculiar del trabajo es, en primer lugar, su materialidad referida a la vida de los seres humanos y, por lo tanto, al único principio de realidad fiable, y, en segundo lugar, su posición de negatividad frente al capital y por lo tanto en todo su proceso.

Es importante destacar que, en este razonamiento, la anomalía va marcando los niveles de autoconstitución del capital y que esto es así porque el capital es el nombre que adquiere el trabajo negado y convertido en su contrario por una relación de poder fundamental. Por ello no es descabellado afirmar que el fundamento del capital es político en tanto llena todos los requisitos de la política del poder, es decir, de la coerción, la imposición, la sujeción. El poder del capital, dice Marx, no es más que el trabajo puesto como un poder ajeno y puesto contra sí mismo. Con la creación del plusvalor, el capital se revela

como dominación sobre la capacidad viva de trabajo, como valor dotado de poder y voluntad propios y contrapuesto a ella en su pobreza abstracta, inobjetiva, puramente subjetiva. La capacidad de trabajo no solo ha producido la riqueza ajena y la pobreza propia, sino también la relación entre esta riqueza que se relaciona consigo misma y la capacidad de trabajo como la pobreza, mediante cuyo consumo la riqueza extrae de sí misma nuevos ímpetus vitales y se valoriza una vez más.[75]

Se trata de un poder ajeno, extraño y hostil, que al ser generalizado alcanza el estatuto de una forma política sui generis, que, como hemos visto, Marx llamó «dictadura del capital» o «mando despótico

del capital». He ahí, pues, la política del valor que se valoriza a sí mismo. Sin embargo, percatarse de esto no es suficiente para describir la política del capital. Esta política, como política del poder, es despótica y, en consecuencia, reiteramos que carece de uno de los momentos esenciales de la política tal y como la reinventaron y practicaron los griegos de la antigua Atenas. Es el mismo elemento que hace del contractualismo el paradigma de la política moderna. Se trata del elemento de la participación de los gobernados en la determinación de las directrices que los han de regir en cuanto comunidad; se trata, para decirlo al modo de Rousseau, de la construcción de la libertad positiva en tanto orden de leyes que se obedecen porque uno mismo las ha elaborado. Si esto es lo peculiar de la política, ¿es útil para comprender este nivel el concepto de capital?

Para desarrollar esta cuestión tenemos que enfocar dos aspectos centrales del capital como proceso. El primero es el que podríamos llamar el «poder de la ficción», patente en la lógica del valor de cambio y que, al determinar las acciones de los sujetos, o por lo menos sus conductas, fue llamado «abstracción real».[76] El segundo, aunque asociado con lo anterior, es el referido al fetichismo exacerbado característico del movimiento del capital en su ascenso hacia su figura del capital a interés. En este último, por cierto, existe la forma pura del capital carente de concepto, según expresión de Marx.

Volvamos a la idea de la «forma valor» para precisar el modo en el que Marx presupone la dimensión política en el movimiento del capital. El valor de cambio es una cualidad de las mercancías que solo existe en la capacidad de abstracción del pensamiento. No se encuentra en ningún otro lugar. Esto significa que los sujetos son tales en tanto están dominados por las abstracciones: se someten a ellas en sus creencias, en sus certidumbres y en sus acciones cotidianas. En consecuencia, el valor de cambio es una abstracción efectiva en la práctica. El valor de cambio hace las veces de las ideas regulativas de la razón práctica de Kant (Dios, libertad, inmortalidad del alma) con la diferencia de que estas son condiciones de posibilidad de la acción para todo ser racional que quiera conducirse moralmente, y el primero, es decir, el valor de cambio, es obligatorio. Esto convierte a los civilizados humanos

modernos, creyentes prácticos: aunque sean judíos, musulmanes, budistas, cristianos, agnósticos o ateos, su vida debe estructurarse pasando necesariamente por el valor de cambio; lo mismo acontece si son posmodernos, multiculturalistas, góticos, yuppies, millenials, nativos digitales, ecologistas, militantes de género, veganos o no binarios: su referente universal, aunque de ficción, es el valor de cambio. El devenir del valor de cambio muestra, en consecuencia, que en la forma moderna de relacionarse los seres humanos entre sí está incluida la efectividad de las ficciones tomando parte de la construcción de la realidad. Precisamente la realidad es vivida y padecida pero no siempre concebida. El hecho de que la ficción domine la vida real de los seres humanos (y no solo en la esfera de los afectos y las pulsiones y en la constitución del semblante del objeto amoroso) tiene variadas implicaciones en diferentes ámbitos. No es ningún abuso, a mi juicio, sostener que la política de la época moderna es un despliegue de la «forma valor». Debemos tomar muy seriamente el siguiente texto de Marx:

El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas. De modo que así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia —tanto individual como colectiva— pone la libertad. No solo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad. Estas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquel intercambio al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, estas son solamente aquella base elevada a otra potencia.[77]

Aquí no hay «interpretación» o «puntos de vista» posibles; es el mismo Marx quien lo afirma: el propio valor de cambio se desarrolla en dimensiones jurídicas y políticas. Si el capital es valor que se valoriza por medio del poder, lo jurídico y lo político serán figuras del propio capital. Ellas también estarán constituidas como ficciones tanto más cuanto son expresiones de mayor concreción de la existencia cotidiana del capital. Es que, como hemos dicho,

mientras más se concreta el capital, más se fetichiza. Veamos lo que dice Marx acerca del capital a interés como el más perfecto de los fetiches:

Es, por tanto como capital a interés y, además, bajo su forma directa de capital dinero a interés […], como el capital adquiere su forma pura de fetiche. […] En el proceso real del capital, la forma dinero tiende a desaparecer. En el mercado de dinero existe siempre bajo esta forma. […] [Mantenemos] así, la forma puramente tangible del valor que se valoriza a sí mismo o del dinero que alumbra dinero. Y, al mismo tiempo, la pura forma carente de concepto. La forma inconcebible, mistificada. En el desarrollo del capital, partíamos de [que] D- M- D' era simplemente el resultado. Ahora, nos encontramos con D- D' como sujeto. Como el crecimiento para el árbol, el alumbrar dinero por el capital es algo inherente a este, bajo esta su forma pura del capital dinero. La forma inconcebible que encontramos en la superficie y de la que, por tanto, arrancamos en el análisis, volvemos a encontrarla como resultado del proceso en el que, poco a poco, la forma del capital va enajenándose y desconcentrándose cada vez más de su esencia interior.[78]

Hay que retener el hecho de que el capital a interés implica una forma pura del capital carente de concepto. Podríamos válidamente afirmar que el capital va perdiendo su concepto en la medida en que más se acerca a sus formas puras de existencia. Y si desde aquí se piensa en la esfera de lo que es político, es posible sostener que esta dimensión del capital se instaura como un extravío del concepto mismo de capital y que, por ello, aparece en la superficie como desvinculada de la lógica de la economía. De esta manera, el capital aparece como no político y lo político aparece como autónomo respecto de la economía del capital. La democracia electoral, con toda la impronta que le ha dejado la mercantilización de los procedimientos, es la expresión más «civilizada» de la «forma valor». Pero, insisto, sin caer en ningún tipo de economicismo, esta es una forma mistificada de aparición del capital. Esto significa que la tendencia inherente del capital es que lo verdaderamente político

se mantiene desvinculado de la deliberación y las decisiones de los ciudadanos, y que lo oficialmente reconocido como político, donde sí participan los ciudadanos tiene apenas una mínima relevancia en el diseño de la vida comunitaria. Más bien tiende a convertirse en una de las ramas más lucrativas de los capitales particulares.

Algo más: se puede generar la impresión de que la forma política de los Estados depende del «desarrollo cultural y civilizatorio» de los pueblos. El desarrollo de la forma valor, tal y como se desprende de lo expuesto hasta aquí, implicaría que la forma política de los Estados es una necesidad del capital pero derivada de la forma imperio. Este enunciado de Marx, descriptivo de sus planes de investigación resulta de suma importancia:

> En esta primera sección en la que consideramos los valores de cambio, el dinero y los precios, las mercancías se presentan siempre como ya existentes. La determinación formal es simple. Sabemos que ellas expresan las determinaciones de la producción social, pero que esta misma constituye el supuesto. […] La articulación interna de la producción constituye por consiguiente la segunda sección; su síntesis en el Estado, la tercera; la relación internacional, la cuarta; el mercado mundial, la sección final, en la cual la producción está puesta como totalidad al igual que cada uno de sus momentos, pero en la que al mismo tiempo todas las contradicciones se ven en proceso. El mercado mundial constituye a la vez que el supuesto, el soporte del conjunto.[79]

Como vemos, de acuerdo con el método dialéctico hegeliano de Marx, el punto de llegada es el mismo que el punto de partida, pero ahora puesto como una síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, «unidad de lo diverso». Lo político, entonces, quedaría puesto como una forma de existencia del capital, atravesado por la peculiaridad de la abstracción real y del fetichismo. Ello explica la impotencia de la sociedad civil y de los procesos de democratización para alterar el mando despótico del capital como eje articulador de toda la sociedad. Tenemos así una doble política del capital: la profunda o realmente efectiva es la que se

desenvuelve como una política de nudo poder en la dinámica cotidiana y horizontal de la sociedad y constituye un mando despótico porque la voluntad de los gobernados está sometida a los requerimientos de la acumulación; la resistencia, aquí, se concreta en la organización de los trabajadores para ampliar sus ingresos directamente de modo individual y también indirectamente mediante el salario social. Es por este aspecto de negociación que el nudo poder del capital deviene política, pues los subalternos asumen la obligación política, o consensualmente admiten el mando del capital y condicionan la obediencia a cambio de ciertas concesiones en sus ingresos y, en general, en su bienestar. La otra política del capital es la que mejor puede ser caracterizada como fetichizada, pues se pone en acción en un escenario con su parafernalia escenográfica de instituciones específicamente políticas orientadas, claro está, a garantizar la legitimidad y legalidad del orden social entero; he ahí el teatro de la política, con sus partidos, sus políticos profesionales, sus instancias parlamentarias representativas, sus institutos legislativos, y, sobre todo, su aparato administrativo del Estado. Claro que se trata de un Estado racional, pero en la medida en que su racionalidad es dictada por la necesaria acumulación del capital.

Marx ya no alcanzó a presenciar la instauración del Estado de Bienestar europeo y estadounidense, el desarrollo más civilizado del capitalismo mundial, pero su matriz hegeliana le hubiera permitido comprender el modo en el que el proletariado era la negación del capital y, al mismo tiempo, su afirmación más confiable, pues se trata de una clase social del propio capital, con los valores, las pretensiones y aspiraciones de la sociedad burguesa. En fin, que Hegel, aquel autor que le había parecido al joven Marx «una grotesca melodía barroca» que no le agradaba, y al que había «estudiado de cabo a rabo» siendo muy joven,[80] le había abierto las puertas para la comprensión de la dialéctica del capital. Y, en definitiva, la lectura de la crítica de la economía política con Hegel tiene resultados agudos y muy propositivos.

---

1 C.J. Arthur, «La lógica de Hegel y El capital de Marx», en Economía Política, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994; J. Zeleny, La estructura lógica de El capital de Marx, México,

Grijalbo, 1978; H. Reichelt, Zur logischen Strucktur des Kapitalsbegriffes bein Karl Marx, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 1970; H. Uchida, Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, Londres, Routledge, 2015; P. Murray, «La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo», en M. Robles (comp.), Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política, México, UAM-Xochimilco, 2005, E. Dussel, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, México, Siglo XXI-UAM, 1990 y M. Robles (comp.), Dialéctica y capital, op. cit.

2 C. Pérez Soto, Proposición de un marxismo hegeliano, Santiago de Chile, Arcis, 2008.

3 Advierto que la edición utilizada es K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Grijalbo, 1970; después de un punto y coma se señalará el número de página de la edición alemana «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en Marx Engels Werke (MEW), Dietz, Verlag, 1974.

4 R. Guastini, El léxico jurídico del Marx liberal, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

5 N. Bobbio, Studi hegeliani, Turín, Einaudi, 1981.

6 N. Bobbio y M. Bovero, Origen y fundamentos del poder político, México, Grijalbo, 1985, p. 71.

7 W. Ullman, Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, Alianza, 1985, p. 236.

8 Ibid., p. 239.

9 J.L. Romero, Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza, 1987, p. 97.

10 L. Quintanilla, «Reflexiones en torno a la tiranía», Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 110, México, UNAM, 1982, p. 36.

11 J. Althusius, La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos, Madrid, Centro de Estudios

Constitucionales, 1990.

12 Para el modelo iusnaturalista véase N. Bobbio y M. Bovero, Origen y fundamentos del poder político, op. cit., G. Solari, Filosofía del Derecho Privado, vol. 1, Buenos Aires, Depalma, 1946 y J. Fernández Santillán, Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia, México, FCE, 1988.

13 N. Bobbio, Liberalismo y democracia, México, FCE,1989, p. 49.

14 C.B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, Madrid, Fontanella,1979.

15 R. Dülmen, El descubrimiento del individuo 1500-1800, Madrid, Siglo XXI, 2016.

16 B. Constant, La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, México, CELA-FCPyS-UNAM, 1978.

17 J. Hyppolite, Studies on Marx and Hegel, Nueva York, Basic Books, 1969, p. 111.

18 S. Pérez Cortés, «El concepto y su política», en G.W.F. Hegel, Dos escritos políticos, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 156.

19 F. Prieto, El pensamiento político de Hegel, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983, p. 75.

20 Ibid.,p. 75.

21 A. Ferguson, An essay on the history of civil society, Farmington Hills, Gale, 2010.

22 S. Avineri, Hegels theory of the modern state, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

23 G. Luckács, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, México, Grijalbo, 1970.

24 B. Bourgeois, El pensamiento político de Hegel, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 13.

25 R. Kroner, El desarrollo filosófico de Hegel, Buenos Aires, Leviatán, 1981.

26 G.W.F. Hegel, Filosofía del Derecho, México, UNAM, 1985, p. 257.

27 Ibid., p. 258.

28 F. Gil Villegas, «Hegel: Estado y Sociedad Civil a la luz de nuevas fuentes», Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 133, México, UNAM, 1988, p. 67.

29 K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 22; 213.

30 Ibid., pp. 27-28; 217-218.

31 Ibid., p. 26; 217.

32 Ibid., p. 63; 250.

33 Ibid., p. 19; 210.

34 Ibid., p. 37; 228.

35 Ibid., p. 36; 227.

36 Ibid., p. 37; 228.

37 Ibid., p. 45; 235.

38 Ibid., p. 45; 235.

39 Ibid., p. 39; 230.

40 Ibid., p. 29; 221.

41 Ibid., p. 38; 229.

42 Ibid., pp. 30-31; 222.

43 Ibid., pp. 30-31; 222.

44 Ibid., pp. 36-37; 229.

45 Ibid., p. 145; 322.

46 Ibid., p. 98; 282.

47 Ibid., p. 81; 266.

48 Ibid., p. 64; 252.

49 Ibid., p. 60; 248.

50 Ibid., p. 61; 249.

51 Ibid., p. 149; 325.

52 Ibid., p. 79; 265.

53 Ibid., p. 116; 298.

54 N. Bobbio, El futuro de la democracia, México, FCE, 1992, p. 33.

55 K. Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, op. cit., p. 147; 323.

56 Ibid., p. 62; 250.

57 Ibid., p. 62; 250.

58 Ibid., p. 146; 323.

59 Ibid., p. 103.

60 K. Marx y F. Engels, Cartas sobre El capital, Madrid, Edima, 1968, p. 23.

61 K. Marx, La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época, México, Grijalbo, 1967, p. 34.

62 K. Marx y F. Engels, Cartas sobre El capital, op. cit., p. 146.

63 Ibid., p. 115.

64 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 20.

65 K. Marx y F. Engels, Cartas sobre El capital, op. cit., p. 68.

66 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 3 volúmenes, México, Siglo XXI, 1987, p. 198.

67 Id., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 103.

68 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 199.

69 Ibid., pp. 200 y 201.

70 H. Uchida, Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, op. cit.

71 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., pp. 197 y 198.

72 Id., Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Prouhdon, México, Siglo XXI, 1984, p. 109.

73 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 246.

74 E.H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985.

75 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 414.

76 A. Sohn-Rethel, Trabajo manual y trabajo intelectual, Bogotá, El Viejo Topo, 1981.

77 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 183.

78 Id., Teorías sobre la plusvalía, México, FCE, 1980, p. 414.

79 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 163.

80 Id., Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1, FCE, México, 1982, p. 10.

2. Una filosofía política materialista

La posición desde la que se erige el viejo
materialismo es la sociedad burguesa, la
posición del nuevo es la sociedad humana
o la humanidad socializada.

KARL MARX

Si buscamos la filosofía política de Marx no se debe prescindir de Hegel, como hemos visto. Sin embargo, el pensamiento político de Marx se constituye explícitamente en contraposición a Hegel. Si bien en ambos el método es dialéctico, en Hegel la dialéctica es el motor que mueve internamente una lógica ontológica, mientras que en Marx el método hegeliano está puesto «de pie» por lo que, según él, se evita el misticismo idealista. La posición filosófica de Marx es materialista, lo que significa que en el fundamento se encuentra el ser humano con necesidades materiales ineludibles y en torno de las cuales ha de organizar su vida y su historia. Este materialismo, que no es la mera reiteración del materialismo antiguo ni del moderno, «incluido el de Feuerbach», está centrado, entonces, en el hombre como sujeto de necesidades pero también dotado de capacidades, habilidades y aptitudes para superarlas. Esta posición también se traduce en una filosofía política que, igualmente, posee una fundamentación materialista.

Es un lugar común afirmar que el punto culminante en la trayectoria político-intelectual de Marx es la elaboración de la crítica de la economía política; se da por válido que pasó de la crítica de la religión a la crítica de la política, y que de la crítica del «cielo del mundo político» pasó a la crítica de la tierra, es decir, a la

crítica de la economía. Pero la «economía», que para la visión de la época era la actividad relacionada con el comercio y la producción, el dinero y los créditos, las inversiones y las ganancias, era diseccionada por aquella deslumbrante ciencia social que era la economía política. A decir del propio Marx, la economía política revelaba la anatomía de la sociedad civil, formada por una intrincada red de intercambios mercantiles de múltiples tipos. La economía política era la ciencia que se había propuesto la comprensión de las leyes universales que regían ese universo que aparecía como la economía, lo económico o la escena de los intercambios de mercancías y dinero.[1] Estos hechos simples han determinado que se crea que Marx fue directo a la economía real, el mecanismo determinante o estructural de la sociedad burguesa, y que en eso consistía el método materialista.

Por supuesto que es interesante hallar los aportes que sobre la política en general y sobre el Estado en particular se encuentran en esa crítica. En ocasiones, por considerarse que esa crítica es simplemente económica, se soslaya que puede ser leída también desde una perspectiva filosófica política, es decir, considerándola como un discurso sobre el poder y la dominación y no únicamente como discurso del «antipoder». Si bien el tema principal de la crítica de la economía política no es el plano institucional del poder político establecido (el que hemos llamado el «teatro de la política»), también es verdad que en ella pueden encontrarse elementos esenciales para la comprensión adecuada del campo político y de las distintas dimensiones y niveles del Estado. Para ello es indispensable considerar que la crítica de la economía política va más allá del típico tratado económico y se dirige a desentrañar la dominación social implícita en las categorías primarias y aparentemente económicas. Sigamos ahora brevemente el trayecto de Marx, pues revela el modo en el que se van engranando la filosofía con la crítica de la religión, del Derecho, del Estado, con la inaudita y novedosa crítica de la economía política.

Antes de ser atraído por el estudio de la economía, Marx pensó filosóficamente el tema de la religión y de inmediato desplazó su interés por la problemática estatal. Después de haber obtenido el doctorado en filosofía por la Universidad de Jena, y una vez que se frustraron sus expectativas de dedicarse a la carrera docente, Marx

encontró en el periodismo tanto su fuente de ingresos como una buena oportunidad de proseguir su desarrollo intelectual. Como redactor de la Gaceta Renana se encontró, por vez primera, en la necesidad de tratar las «cuestiones materiales». Perteneciente al círculo de jóvenes hegelianos (o «izquierda hegeliana»), el joven periodista opinaba en sus artículos sobre diversos acontecimientos de la realidad prusiana de la época. Fue así que, desde la perspectiva filosófica de su maestro Hegel, comenzó a tratar asuntos políticos diversos. La cuestión de la representatividad de la Dieta renana, la represión de campesinos y la ley que castigaba el robo de leña fueron algunos de los temas prominentes sobre los que opinó el joven Marx. Desde su posición liberal radical, el filósofo de Tréveris condenaba los actos del gobierno prusiano. Consideraba que ese poder político no respondía a sus principios de defensa del interés general (como le estaba encomendado en cuanto Estado), sino a los intereses particulares, egoístas, groseramente materiales, de los propietarios privados. Un Estado de esa naturaleza no se estaba desarrollando como un verdadero Estado.

Fue tan crítica la postura de la Gaceta Renana —de la que el joven Marx llegó a ser jefe de redacción— que la monarquía prusiana terminó por prohibir su publicación.[2] Marx retornó entonces a su cuarto de estudio. Era el momento de revisar sus certidumbres filosóficas. Así, a mediados de 1843, el joven recién casado inició una revisión crítica de la filosofía del Estado de Hegel, como hemos expuesto en el primer capítulo. Tan grande había sido su desconcierto por la actitud del gobierno prusiano en su defensa a ultranza del interés particular que Marx se preguntó si ello era un caso excepcional o si, por el contrario, correspondía a la naturaleza de todo Estado. Decidió entonces revisar críticamente la explicación hegeliana del Estado que era la suya propia hasta entonces. Entre otras, una conclusión que se destacaba en este análisis era que la verdad del Estado no se encontraba —como sostenía Hegel— en el despliegue del espíritu (en espíritu objetivo), sino en la sociedad civil. En otras palabras, el verdadero contenido del Estado estaba en las contradicciones internas de la sociedad civil, en aquella esfera del «sistema de necesidades». El punto de partida, entonces, es ya claramente distinto que el de Hegel. Metodológicamente, Marx da prioridad a los hechos que provienen de la realidad social y de inmediato los hace jugar dentro de la teoría política hegeliana,

emanada de un planteamiento político profundo pero que causa un gran desconcierto: esos hechos desmentían la racionalidad del Estado.

Esta sacudida en el pensamiento de Marx fue determinante en su itinerario intelectual ulterior. Se convenció de que, para entender al Estado, había que investigar en profundidad primero a la sociedad civil. La herramienta más valiosa que daba la época para emprender este estudio era, como hemos visto, la economía política, ciencia que había logrado un notable desarrollo en la formulación de su marco categorial y conceptual. Fue así que Marx, a partir de 1844, estudió profundamente los escritos de los economistas. Un estímulo excepcional para iniciar sus estudios de economía lo encontró en el ensayo de Engels («Para una crítica de la economía política») publicado en los Anales francoalemanes, revista dirigida por Arnold Ruge y por el propio Marx, de la que solo se publicó un número doble. De aquel ensayo Marx opinó que era sencillamente «genial». De sus primeros estudios económicos Marx redactó varios cuadernos en los que construyó sus primeros planteamientos críticos sobre la economía política. De ahí surgieron sus célebres Cuadernos de París y sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844, que fueron publicados como tales solo en el siglo XX. Con ellos se ponía en claro que Marx no solo asimilaba las lecciones de los economistas (para comprender el dinamismo de la sociedad civil) sino que las pasaba por una rigurosa revisión crítica. Resulta claro que el itinerario intelectual de Marx se iniciaba con el problema de la religión, luego llegaba al tema del Estado, trascendía ese horizonte y arribaba al estudio de la economía política. Podríamos decir, entonces, que las propias reflexiones políticas primarias de Marx lo condujeron al universo de la economía política. Así, el pensador alemán estudiaba la economía política para encontrar respuestas que no había hallado en otros terrenos. Interesa poner de relieve que el itinerario intelectual de Marx demuestra que para explicar la política era necesario encontrar las determinaciones de la sociedad civil y, para ello, era indispensable recuperar el discurso de la economía política. Pero su perspectiva crítica implicaba mostrar los límites lógicos de esta ciencia y trascender su horizonte argumentativo para penetrar en la esencia de la sociedad capitalista que la ciencia económica encubría involuntariamente con respaldos morales. Sus estudios económicos fueron interrumpidos una y otra

vez por diversas razones, la principal de las cuales era pedestremente material pues se trataba de su precariedad económica. Marx no era rico ni tenía un trabajo estable; dependía del financiamiento que le proporcionaba su querido amigo Engels y, eventualmente, del dinero que recibía por los artículos periodísticos que redactaba, aunque cabe advertir que el trabajo periodístico nunca lo convenció del todo.[3]

Entre 1845 y 1846 decidió, junto con Engels, saldar deudas teóricas que tenía con sus antiguos correligionarios, los jóvenes hegelianos. Redactaron juntos, con ese propósito, La sagrada familia (publicada en 1845) y La ideología alemana (abandonada alegremente a la «crítica roedora de los ratones»).[4] Por esta época de redefinición filosófica, Marx redactó unas breves y curiosas notas, jamás publicadas ni destinadas para darlas a conocer, en las que se perfilaba la identidad del nuevo materialismo, la filosofía que los dos jóvenes estaban pergeñando para abrirle paso a una nueva visión política que sustentara la Revolución por venir. La vena filosófica del hegelianismo no se perdía, pero Marx y Engels pretendían construir una filosofía ensamblada con un proyecto de emancipación humana real y efectiva y no solo jurídica y política. Cuando aquellas notas aludidas fueron publicadas en el siglo XX se desató un amplio caudal de interpretaciones sobre el materialismo y la nueva filosofía, que Sánchez Vázquez llamó con acierto «filosofía de la praxis».[5]

Se trata, en efecto, de once breves y lacónicas tesis sobre el gran filósofo Ludwig Feuerbach que ya había ejercido un importante influjo sobre Marx y Engels. Si ubicamos las «Tesis sobre Feuerbach»[6] en el despliegue, desarrollo y evolución de su pensamiento, hallamos que se inscriben en el proceso de ruptura con los jóvenes hegelianos y en el perfilamiento de su visión materialista del mundo. Es probable que las «Tesis»[7] fueran escritas en Bruselas durante los primeros meses de 1845, es decir, que su autor tenía 27 años. Los importantes escritos críticos de la filosofía del Derecho de Hegel y también «Sobre la cuestión judía», así como los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 ya habían sido elaborados, lo que significa que Marx había encontrado un núcleo articulador de la sociedad capitalista centrada en el trabajo, como ya lo habían postulado los filósofos liberales y los economistas

clásicos, pero se trataba de un trabajo no libre sino enajenado, lo cual se constituía en la base de la alienación política y jurídica propia del Estado moderno en su forma más desarrollada. La economía política era el discurso que reflejaba a la nueva y deslumbrante sociedad civil o burguesa (bürgerliche Gesselschaft). Por tanto, había que seguir estudiando la obra de los economistas, pero desde un horizonte de comprensión nuevo, pues el de Feuerbach, el más radical de los jóvenes hegelianos, ya no era suficiente. Y es que definitivamente Marx está trazando una ruta filosófica propia que pretende sea virgen y original. La define ciertamente como materialista y ya jamás abandonará tal adscripción, aunque su obstinación por separarse de Hegel, y ahora también de Feuerbach y de «todo materialismo anterior», lo llevará a reiterados fracasos políticos; el peor de ellos se desencadenó muchos años después de que el 14 de marzo de 1883 haya dejado de palpitar su corazón, y fue uno de los rasgos más característicos del siglo XX. La praxis revolucionaria, que literalmente es reivindicada en las «Tesis», parece ser identificada con la militancia política directa, con ese hacer voluntarista que simplifica el sentido de la praxis en tanto social y condicionada por múltiples factores.

Como sea, en las «Tesis» es reivindicado el idealismo al poner en claro que esta posición filosófica pone al pensamiento humano como el factor activo en la creación del mundo.

El error principal de todo materialismo anterior (el feuerbachiano incluido) es que el objeto [der Gegenstand], la realidad efectiva [die Wirklichkeit], la sensorialidad material [Sinnlichkeit][8] es comprendida solamente bajo la forma del objeto [Objekt] o de la certeza sensible [der Anschaung]; no empero como actividad sensitiva humana, praxis, no subjetivamente. Por eso, el lado activo abstracto fue desarrollado, en contraposición con el materialismo, por el idealismo —el que naturalmente no conoce tal actividad real efectiva, sensorial, material—. Feuerbach quiere efectivamente objetos [Objekte] sensibles diferenciados respecto de [von den] los objetos pensados: pero él comprende la actividad humana misma no como actividad objetiva [gegenständliche]. De ahí que él considere en la Esencia del cristianismo solamente el comportamiento teórico

como lo auténticamente humano, mientras la praxis solamente es comprendida y enfocada en su forma de aparición suciamente judía. Por eso, él no conceptúa el significado de la actividad «revolucionaria», práctico-crítica.[9]

Es importante hacer énfasis en la peculiaridad del nuevo materialismo que está elaborando Marx. En él, el hombre es la principal materia. El modo subjetivo que aquí reivindica, desvinculado del idealismo, está referido necesariamente al cuerpo humano real y concreto, socialmente formado, que tiene una vinculación directa con los padecimientos, los sufrimientos y las angustias provenientes de una condición de vida paupérrima, aunque se sea un sujeto de trabajo y un miembro de una «fuerza productiva» colectiva y de un trabajo social.

UNA CRÍTICA FILOSÓFICA A LA ECONOMÍA POLÍTICA

A finales de la década de 1840, Marx y Engels se involucraron en forma directa con las revoluciones europeas de 1848, las conocidas en conjunto como «la Primavera de los Pueblos». Después de las derrotas de las revoluciones del 48, Marx se trasladó a Inglaterra donde, por fin, pudo continuar sus investigaciones críticas sobre la economía política. Nuevamente tuvo que abandonarlas cuando su mísera situación material determinó que se dedicara, durante varios años, a la actividad periodística. Su principal interés, no obstante, seguía siendo la economía política.

Hacia 1857 Marx retomó sus estudios sobre economía política. De ahí surgieron los Grundrisse, los Manuscritos de 1861-1863, los Manuscritos de 1863-1865 y el libro primero de El capital —cuya primera edición vio la luz en 1867—. Durante los años siguientes Marx trató de concluir su crítica de la economía política. Intento fallido. Fue Engels el que, después de la muerte de Marx, publicó los libros segundo y tercero de El capital. En realidad, Marx desarrolló solo una parte del gran proyecto que había trazado en 1857 para elaborar su crítica de la economía política. En la medida en que sus investigaciones avanzaban, el pensador de Tréveris reestructuraba su esquema de investigación.

Importa señalar que, en sus diferentes proyectos, el estudio del Estado como problema específico a tratar en un solo libro vendría como resultado lógico del análisis del capital en general, de la renta de la tierra y de las clases sociales. Esto indica que este referente primordial de la vida política sería tratado por Marx como una totalidad compleja más concreta que el capital en general, pero ciertamente más abstracta que el comercio internacional y el mercado mundial, que eran los temas procedentes al estudio del Estado. Curiosamente, la trayectoria político-intelectual de Marx y la ordenación metodológica de su proyecto de crítica coinciden; es decir, de acuerdo con su accidentado itinerario, aunque comenzó planteándose la cuestión del Estado, concluyó que la comprensión

adecuada de este solo podría darse una vez entendidos los momentos esenciales constitutivos de la sociedad civil; en correspondencia con su proyecto, el estudio del Estado ocupaba el cuarto lugar, una vez agotados los momentos abstractos del capital. Así fue como procedió, pero se le agotó el tiempo y, en consecuencia, no pudo ya cumplir cabalmente con sus planes de investigación, así que el estudio del universo de lo estatal quedaba pendiente. La falta de un cuerpo unitario en el que Marx tratara al Estado no se debió, en lo fundamental, a que ese tema le resultara inaccesible, pues ya había constatado empíricamente que la esfera oficial del Estado servía para proteger el interés privado de los propietarios. Había una razón más significativa para explicar esa ausencia y tiene que ver más con su contexto histórico y político: el Estado del siglo XIX europeo era una pequeña formación política muy alejada de la magnitud del Estado en despliegue geopolítico alcanzado en el siglo XX, más aún en nuestro siglo XXI. Es cierto que a Marx le faltó tiempo para ocuparse teóricamente de la política y del Estado como para tratarlos de manera exclusiva, profunda y sistemática, pero después de la crítica a Hegel ya no había mucho que investigar en la bibliografía sobre el Estado mismo, pues habría que volcarse sobre el campo más prometedor, más atractivo y más revelador de la dinámica social moderna, y esa bibliografía era la ciencia de la economía política. No obstante, Marx formuló algunas ideas claras sobre el problema de manera tal que no es verdad que sea este un ámbito absolutamente desierto. Lo que ocurre es que sus ideas sobre el Estado no fueron sistematizadas, trabajo que, sin duda, hubiera implicado una investigación más amplia sobre el tema, lo cual bordea el terreno de lo imposible pues habría tenido que vivir cien años más. De todos modos, considero que la elaboración de una teoría del Estado capitalista se desprendía de lo ya hecho por Marx, siempre y cuando se le extraiga su núcleo racional. En una carta a Kugelman, Marx —informándole de sus avances en sus trabajos sobre la economía— apuntó:

En realidad, este trabajo [El capital] abarca únicamente lo que hubiera debido constituir el tercer capítulo de la primera parte: el capital en general, de modo que no incluye la competencia de los

capitales, ni el crédito. Contiene lo que los ingleses llaman the principles of political economy. Es (junto con la primera parte) la quintaesencia; su desarrollo ulterior podría fácilmente realizarlo otra persona, sobre la base de lo que ya está escrito por mí (con la única excepción, tal vez, de la relación entre las diversas formas de Estado y las distintas estructuras económicas de la sociedad).[10]

Estas líneas muestran un aval a quien se aventure a extraer la lógica marxiana de la crítica de la economía política para plantearse temas de otro tipo. Al mismo tiempo, debe notarse que el problema de la relación del Estado con la estructura económica sigue considerándose al menos enigmático. Con todo, es indudable que Marx sí tenía una preocupación teórica y política referida a la política y al Estado, aun desde el punto de vista del lugar que tenía para los economistas clásicos. Varias veces Marx refirió el tema y lo hizo ubicándolo en diferentes niveles de abstracción: en diversos pasajes de su crítica de la economía política, en sus escritos periodísticos, en sus intervenciones durante la organización de la Primera Internacional, etc. Ciertamente todas esas observaciones son valiosas y habría que ponerlas de relieve, pero en lo que atañe a este capítulo me limitaré a señalar las lecciones de algunos momentos de la crítica de la economía política para pensar filosóficamente la política y, desde ahí, trazar las características de un despliegue de la «forma valor» hasta articular el mundo político, incluyendo, claro está, el propio principio de la estatalidad.

¿En qué consiste, en lo esencial, la lógica de la crítica de la economía política? Es posible afirmar que consiste en penetrar más allá del universo cósico de la sociedad capitalista y descubrir relaciones entre seres humanos de carne y hueso; y precisamente relaciones sociales cuya nota específica es la alienación, la cosificación, la inversión fetichista, momentos todos de un proceso relacional de poder y dominación.

Diversos economistas anteriores a Marx habían señalado puntualmente (como el italiano Galiani) que el valor era una relación entre personas. Asimismo, el ricardiano crítico Hodgskin había advertido que las relaciones sociales adquirían una figura reificada en el capitalismo. Estas tesis son de gran importancia para

Marx, pero su crítica está orientada, sobre todo, a explicar el tipo de relaciones sociales que involucra el capital y las razones (que tienen que ver con el trabajo enajenado) por las cuales esas relaciones adquieren el carácter de cosas. El razonamiento que dio pie a la teoría del plusvalor de hecho ya existía y lo había formulado John Locke cuando estableció la diferencia entre la riqueza que puede crear el trabajo (la cual es prácticamente ilimitada), y la posibilidad, esa sí limitada, de consumir los frutos del trabajo; de hecho, como estos productos son perecederos, surge la posibilidad de intercambiarlos por dinero, por oro o plata, y atesorar el fruto del trabajo propio pasado. Esta es una diferencia de mayor calado que aquella que resultó tan valiosa para Hannah Arendt, a saber, la que existe entre la «labor de mi cuerpo y el trabajo de mis manos».[11]

Consideremos primeramente algunas coordenadas que son importantes para entender los momentos esenciales de la crítica de Marx. Conviene tomar en cuenta, en primer término, que el materialismo de Marx no consiste en la subordinación mecánica y unilateral del sujeto (humano) respecto del objeto (material) que se le impone y que le dicta sus leyes irremisiblemente. Ya vimos que Marx critica el materialismo contemplativo de Feuerbach. Este reconocimiento por parte de Marx del «lado activo» del conocimiento desarrollado por el idealismo es de una gran importancia. Marx no estará de acuerdo con la consideración materialista mecánica que deja fuera al hombre, al sujeto real, hacedor de su destino.

Marx parte de los sujetos reales para transformar un mundo. Hereda la parte activa del conocimiento de la filosofía idealista. Los sujetos son «creadores», no meros «contemplativos», pasivos, objetos. Los hombres, por consiguiente, son creadores de historia, de iniciativas revolucionarias. El «materialismo», aquel aplicado a la historia, no es, por lo tanto, un evolucionismo, un reformismo. Es una «dialéctica». Lo cual quiere decir un proceso histórico en donde los «modos de producción» no son una entidad abstracta, metafísica, fuera de la actividad de los hombres concretos.[12]

En efecto, lo material no es para Marx el objeto dado que se impone inexorablemente al hombre, cuya única misión consistiría en someterse catastróficamente al objeto exterior. Para Marx, el objeto, lo material, es constituido como tal por el ser humano, por el trabajo del hombre. «Nada más lejano del "Materialismo histórico" de Marx, donde la "materia" es lo constituido a posteriori por la subjetividad humana (física y espiritual) como trabajo, producción». Así, lo primero es «el sujeto que trabaja y esto sería el materialismo histórico».[13] En este reconocimiento de Marx al idealismo, en cuanto tomó en cuenta la actividad subjetiva del hombre, destaca como momento fundamental el trabajo (atribución humana por antonomasia) por ser el auténtico hacedor de lo material. Hegel había reconocido en diversos lugares (dialéctica del amo y el esclavo en su Filosofía real de Jena, en la Fenomenología del espíritu, y también, cuando trató la sociedad civil en la Filosofía del derecho), el papel prominente del trabajo. Desde sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844 Marx señaló:

Lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo… [Hegel] concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma; él solo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. […] El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual.[14]

Es ciertamente polémico pensar que Hegel no vio el aspecto negativo del trabajo, siendo como es, el filósofo de la negatividad. Pero aquí lo negativo no se refiere, en Hegel, a una dimensión moral sino al necesario movimiento del concepto: sin negatividad no puede haber movimiento. Por eso no es correcto afirmar que Hegel solamente conoce y reconoce el trabajo espiritual, pues desde la perspectiva hegeliana no puede existir el trabajo espiritual sin

una dimensión manual, corporal, material, empírica. Y es que el espíritu es todo lo humano, incluido el trabajo del esclavo o del siervo que es doblemente negativo, pues niega el mundo del amo o señor al transformar la naturaleza con su trabajo y, a la vez, niega la propia relación en donde él es esclavo para convertirse en el amo verdadero a través de su trabajo. De otra manera no hay dialéctica entre el amo y el esclavo, que en modo alguno quiere decir solamente reciprocidad sino inversión del vínculo: el esclavo pasa a ser el amo genuino porque ahora ha creado, con su trabajo manual, corporal, material, el mundo en donde se asienta el otrora dominio del amo. Marx pretende colocarse en contraposición a un Hegel que él mismo ha construido con la falacia del hombre de paja, y solo de esta manera puede seguir con la construcción de su filosofía materialista, que cada vez va dependiendo más y más del idealismo hegeliano a la hora de comprender el modo de ser del capital. Pero en esta etapa juvenil de reciente demarcación de su propia filosofía materialista, Marx pone en el centro de sus consideraciones al trabajo como actividad de producción y de autocreación del hombre como ser humano. «El idealismo acierta al considerar que el mundo está mediado por el sujeto. Marx piensa, sin embargo, que este pensamiento solo puede aceptarse en todo su alcance en tanto demuestra la importancia que tiene el peculiar pathos del "producir", de Kant a Hegel: el productor de un mundo objetivo es el proceso vital socio-histórico de los hombres».[15]

Efectivamente, lo que hace Marx es enfatizar uno de los aspectos del idealismo para destacar al sujeto productor que, en la medida que labora, produce su vida; pero al hacer esto, Marx asume un riesgo mayúsculo, pues el resultado es que unilateraliza al trabajador, lo aísla del trabajo intelectual sin el cual no se puede concebir el trabajo mismo como si no fuera socialmente determinado, como si no estuviera dirigido por el trabajo de diseño que implica una condensación del trabajo pretérito en el trabajo refinado y calificado de quienes han desarrollado el trabajo cognoscente y también el trabajo técnico. Esto es determinante para entender el sentido profundamente dialéctico de la crítica de la economía política, pero también el salto lógico que se produce desde una cierta moralidad a un planteamiento eminentemente político: si se muestra que un grupo social se apropia del trabajo ajeno, se estará demostrando asimismo que esa apropiación lo es

también de un momento del ser del hombre como tal; la apropiación no recíproca del trabajo ajeno implicaría apropiarse de una parte de la humanidad misma del humano. Considérese, sin embargo, que este planteamiento es ético, se hace desde un horizonte ético de evaluación y no se desprende necesariamente del método dialéctico del análisis.

La dialéctica hegeliana no solo le fue útil a Marx para plantear la relación sujeto-objeto poniendo en el centro de explicación al trabajo productor y trasformador del hombre y del mundo. Aquella dialéctica de Hegel también le proporcionó a Marx un formidable apoyo para la estructuración de su crítica de la economía política, en especial cuando consideró que era preciso explicar las cosas (los objetos materiales) en función de los sujetos organizados socialmente. Los momentos cósicos de la realidad social (el producto, el dinero, el instrumento de trabajo, etc.), en consecuencia, no se explicarían tan solo como cosas (en sí) sino también, y sobre todo, con base en los sujetos que otorgan el significado social a los objetos materiales. Por ejemplo, un producto no es inmediatamente mercancía: lo es solo en función de que los sujetos sociales organicen la producción de objetos como producción de mercancías. La máquina es un instrumento de producción: únicamente bajo condiciones determinadas, la máquina deviene capital. De esta manera, el trabajo —como proceso de autocreación del ser del hombre— se convierte, bajo la organización social capitalista, en trabajo enajenado: de trabajo como cualidad humana en trabajo para el capital, trabajo asalariado. En esta tesitura, Marx señala: «toda producción es una objetivación del individuo. Pero en el dinero (valor de cambio) la objetivación del individuo no se da en cuanto es puesto en su carácter determinado natural, sino en cuanto es puesto en una determinación (relación) social, que le es al mismo tiempo externa».[16] Así, lo que le interesa fundamentalmente a Marx en su crítica de la economía política es hallar las determinaciones formales de las cosas. «Las determinaciones son para Marx —como para Hegel— lo que para Aristóteles era definido como la “forma” (morfé): momento constitutivo esencial de la cosa».[17] Encontrar los elementos que hacen ser a las cosas, que les dan su esencia y su significado: tal es el propósito de Marx.

En esta lógica, las determinaciones formales darán a las cosas materiales una explicación enteramente distinta. En la crítica de la economía política las cosas materiales no serán consideradas únicamente en sí. En su crítica, Marx intentaba trascender la inmediatez de las cosas materiales para comprender su sentido profundo. Para decirlo en términos hegelianos, el pensador alemán buscaba las determinaciones que hacen ser a las cosas. De este modo, penetrar en los momentos esenciales que constituyen a las cosas no como meras cosas materiales sino en su significado formal era una lección de Hegel que verdaderamente servirá de guía para la reflexión de Marx sobre la economía política. «La elevación del pensamiento —decía Hegel— sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto que damos rompiendo la serie de lo sensible hasta lo suprasensible; todo esto es lo que constituye el pensamiento».[18]

Definitivamente, el espíritu no es inmediato, no existe en el modo de la inmediatez. Inmediatas son las cosas naturales; se quedan en el ser inmediato. En cambio, el espíritu solo existe en la medida en que suprime su ser inmediato. Si solamente es, no es espíritu; pues su ser consiste precisamente en ser mediado por sí mismo para sí como espíritu que es para sí. La piedra es inmediatamente, acabada.[19]

Así pues, Marx tuvo claro que era preciso encontrar las determinaciones formales de las cosas como un paso necesario para elaborar la crítica de la economía política. En este sentido, criticará el «tosco materialismo» de los economistas que solo veían las determinaciones materiales y dejaban de poner atención en las determinaciones formales, que son las que constituyen a lo material en cuanto elemento social.

Con una concepción que Marx calificará de fetichista, los economistas partían de la forma capitalista de producción como natural e imperecedera. De este modo, determinaciones formales, económicas, aparecían en el discurso de la economía política como cualidades inherentes de las cosas:

Este absurdo, el de considerar que una relación social de producción determinada que se representa en cosas es una propiedad natural de estas cosas mismas, nos salta a la vista apenas abrimos el primer manual de economía que nos venga a las manos y leemos ya en la primera página que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son la tierra, el capital y el trabajo. [20]

No son solamente las cosas materiales en sí las que constituyen el principal motivo de Marx. Su discurso estará orientado, más bien, a advertir las determinaciones formales que hacen ser a las cosas y sus significados profundos. Así, Marx dirá: «La concepción fetichista, peculiar al modo de producción capitalista y derivada de la esencia del mismo [sostiene que], determinaciones formales económicas tales como ser mercancía, ser trabajo productivo, etc. constituyen una cualidad inherente en y para sí a los depositarios materiales de estas determinaciones formales o categorías».[21] La visión marxiana se sintetizaría en la formulación del concepto del capital. Este no debe entenderse, según Marx, como una cosa sino como una relación social y como un proceso: «El capital no es ninguna cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas cosas tienen por naturaleza».[22] Ya en El capital, Marx señaló: «Los economistas […] dejan de considerar al capital en su determinación formal específica, como una relación de producción que se refleja en sí misma, y piensan solo en su sustancia material, materia prima, etc. No son, empero, los elementos materiales los que convierten al capital en capital».[23]

Ahora bien, la determinación fundamental del capital es el valor, por lo menos en la formulación clásica de la teoría del valor trabajo de Adam Smith y David Ricardo. Pero cuando se trabaja la categoría valor con las categorías lógicas hegelianas y con las operaciones del pensamiento en ellas afincadas, entonces el resultado es que el valor expresa y encubre al mismo tiempo

relaciones entre personas. Por eso el capital refiere al «valor que se valoriza a sí mismo», es decir, que es lícito afirmar que lo que otorga el ser al capital es el valor, pero es más importante percatarse del proceso que subyace a la propia categoría de valor. Como se sabe, la idea del valor es fundamental en la Crítica, pues liga el discurso de los economistas con las condiciones y consecuencias antropológicas, advertidas de modo procesual, que se desprenden del tratamiento crítico. La categoría «valor», entonces, sintetiza la forma social de organización capitalista.[24]

El valor indica, en primer lugar, que una sociedad está regida por el intercambio de mercancías. Este intercambio solo puede establecerse entre dos sujetos con sus respectivos productos. Para que sea posible el intercambio se requiere, pues, una medida común a los objetos. La economía clásica ya había establecido al trabajo como el patrón que mide el valor de las mercancías, en un primer momento. ¿Cómo se mide el trabajo? ¿Por el esfuerzo? ¿Por el conocimiento invertido? Una forma primaria de medirlo es por el tiempo invertido en la creación de un producto; pero ese tiempo puede variar de individuo a individuo, de acuerdo con sus capacidades, habilidades y aptitudes. Además, el trabajo es, a un tiempo, individual y social, pues ya la sociedad e incluso toda la humanidad en su proceso de evolución y de acumulación de conocimientos están presentes, aunque no se tenga conciencia de ello, en el instante mismo en que se despliega el trabajo actual. ¿Cómo medir, pues, el valor por el tiempo de trabajo? Marx responderá que es por el tiempo, sí, pero aquel socialmente necesario, el cual, en principio, se obtiene sacando un simple promedio. Estamos en un nivel inicial, abstracto y general, porque en el mundo concreto y complejo esto no ocurre así, pues es el menor tiempo de producción el que se impondrá como el dominante a través de los mecanismos propios del mercado. Como sea, en este primer nivel general y abstracto, interesa establecer la causalidad básica: es el trabajo el que da valor a los productos. En este sentido, el valor no es sino trabajo objetivado. Pero la idea del valor indica además que los productos tienen que ser creados como mercancías, es decir, tienen que estar destinados para otros. La lógica por la cual los productores están subordinados al valor (a la producción para otros) produce una enajenación general. Los hombres no controlan su producción.

El carácter social de la actividad [de producción], así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí [en la sociedad regida por el valor de cambio] como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes.[25]

Frente a los individuos sociales se impone la lógica perversa del valor de cambio, según la cual estos hombres tienen que producir necesariamente para otros. Así, la idea del valor (determinación fundamental del capital) implica una forma social en la que los individuos producen para otros. El valor es, sencillamente, trabajo objetivado para otros. Pero lo más importante es la determinación última del propio valor, a saber: el plusvalor que, como más-valor, encierra la idea de la no reciprocidad en el intercambio material de los sujetos, y por lo tanto, indica la ruptura del principio de la equivalencia como base de la sociedad mercantil capitalista. Si, por una parte, el valor significa la enajenación general de los individuos a una lógica que se les impone y queda fuera de su control, por la otra, el plusvalor indica que la creación de productos para otro no implica reciprocidad. En este caso, la enajenación no es general, sino que se condensa en la enajenación del trabajador respecto del capital y sus representantes.

Esta situación de no reciprocidad en la que el trabajador entrega al capital el derecho a disponer de su fuerza de trabajo a cambio de un salario (que, como tal, no representa sino una parte del trabajo ejercitado), es una situación de dominación y subordinación.[26] En síntesis, el plusvalor es dominación. Sin el plusvalor no se puede explicar el valor y sin este tampoco es posible comprender el capital.

El capital, según Marx, es valor que se valoriza a sí mismo. Y no puede valorizarse a sí mismo si no incorpora trabajo ajeno no pagado. Por eso Marx indicará que el capital es el derecho a

disponer del trabajo ajeno. De este modo el capital se constituye gracias a la absorción del trabajo ajeno.

Aún el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo —cuyo trabajo y cuya manifestación vital específica es él—, puesto que ha sido cedido al capital por el trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo. La capacidad de trabajo se comporta ante el trabajo como ante algo ajeno, y si el capital quisiera pagarle sin hacerla trabajar, aceptaría de buena gana tal negocio. De modo que su propio trabajo le es tan ajeno […] como el material y el instrumento. En consecuencia, también el producto se le presenta como una combinación de material ajeno, instrumento ajeno y trabajo ajeno; como propiedad ajena; finalizada la producción, la capacidad de trabajo se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la drudgery (tarea penosa) y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida.[27]

Así, Marx no solo demuestra que el valor es una relación entre personas que se concreta en cosas, produciéndose el fenómeno del aparente dominio de las cosas sobre los hombres; explica estos fenómenos sobre la base de la absorción del trabajo vivo por el capital. Si las cosas dominan a los hombres es porque en las cosas se encierra la forma social en la que unos hombres dominan sobre los otros. «Cada individuo —señaló Marx— posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas».[28]

Así pues, el valor es la determinación fundamental del capital. El plusvalor, por su parte, es la determinación última del propio valor. Tanto el capital como el valor y el plusvalor son relaciones sociales. Pero en su conjunto expresan relaciones sociales de dominación y sujeción puesto que no existe reciprocidad en el trabajo para otro. El valor indica trabajo objetivado para otro; pero el plusvalor (fuente de la valorización del valor y, en consecuencia, del capital) indica no reciprocidad, por ende, dominación. Esta dominación, sin embargo, no se despliega abiertamente: se condensa en el poder

despótico del capital sobre el trabajo en la sede de la producción. La dominación social en el capitalismo está puesta como valor y como plusvalor. Intentemos, en el parágrafo siguiente, reflexionar de manera más amplia sobre esta cuestión. Esto es importante puesto que, a mi juicio, la explicación del Estado como relación de dominación no puede partir sino de la dominación analizada por Marx en la crítica de la economía política.

Una vez que se centra la lógica del discurso en la comprensión de las determinaciones formales (momentos constitutivos de la esencia) del capital, se puede pasar a examinar el tipo de relaciones sociales que se estructuran alrededor de las cosas materiales. Es así como Marx examina la sociedad que se rige bajo los principios del capital. En ella, los elementos simples del proceso de producción son subsumidos por el capital y pasan a formar parte esencial de su ser. El material del trabajo recibirá, de esta manera, su determinación de capital (capital constante o capital circulante, según el caso). El instrumento de trabajo también cambiará su naturaleza y ahora igualmente se presentará como capital. El producto del trabajo se trasformará en mercancía. El trabajo será ahora trabajo asalariado. El proceso de trabajo deviene proceso de valorización. En cada una de sus diferentes formas de aparición el capital nunca dejará de ser capital, aunque ciertamente en cada uno de sus momentos existe la posibilidad de que se deje de realizar como capital. Una masa monetaria, pongamos por caso, puede ser dinero, puede actuar como medio de circulación, como medio de pago o puede ser simple tesoro. Pero puede, igualmente, ser capital. Este último carácter lo adquiere cuando es capaz de comprar fuerza de trabajo y medios de producción y, con estos elementos, generar un plusvalor. Así, el dinero, después de haber sido subsumido por el ser del capital, cambia su naturaleza. Ahora, la otrora masa monetaria tiene una determinación formal que la trasforma en momento del capital. Este se presenta como dinero cuando ha sido el resultado de un proceso de producción según los principios del capital.

Esto mismo acontece con las demás determinaciones del capital. Quizá sea un ejemplo más claro el caso de la maquinaria. Considerada en sí y para sí, la máquina representa únicamente un conjunto de conocimientos que se han concretado como

instrumento de producción. Pero al ser subsumida por el capital, esto es, al realizarse el «uso capitalista» de la maquinaria, ese instrumento se trasforma en capital y como tal se le enfrenta al trabajador. Así considerada, la máquina se trasforma en un poder sobre el obrero. «La máquina en cuanto máquina cumple con las exigencias de la tecnología en el proceso de trabajo que produce un objeto con valor de uso, un producto. La máquina como un momento del capital cumple con las exigencias del capital en el proceso de valorización del capital que produce una mercancía como valor de cambio, como valor en cuanto tal —esencia última del capital».[29]

Las cosas, así, cambian su fisonomía, como hemos dicho, cuando se las considera desde el punto de vista de sus determinaciones formales. La máquina «en general» puede servir para ahorrar esfuerzos al sujeto, para disminuir la fatiga, para producir mayor tiempo libre. Pero en su determinación de capital, la máquina, por el contrario, funciona para intensificar el trabajo, restarle autonomía, dominarlo. Así, la máquina es una relación social de dominación:

Marx ha descubierto así la lógica práctica del uso de la máquina por parte del capital. La dominación real del capital sobre el obrero se hace efectiva a través de la máquina, la que, aunque no crea valor (aunque transfiere en parte su propio valor al producto, en cuanto la misma máquina es trabajo pasado), normativiza de manera objetiva el trabajo del obrero, permitiendo al capital alcanzar mayor plusvalor, no solo relativo —por el aumento de la productividad o disminución proporcional del trabajo necesario— sino también absoluto.[30]

De esta manera, la lógica de la crítica de la economía política está claramente orientada a descubrir las relaciones sociales que subyacen en las cosas materiales y que le brindan (a esas cosas) su razón de ser, su sentido, su carácter determinado. «Tomamos en la mano —dice Marx para explicar su forma de proceder— el producto aislado y analizamos las determinaciones formales que contiene en

cuanto mercancía, que le imprimen el sello de mercancía».[31] Eso es lo que hace el crítico alemán con cada uno de los momentos del capital «en general». Pero no solo se trata de descubrir que detrás de las cosas existen relaciones sociales. Además, es necesario detectar el carácter de esas relaciones. Y precisamente en este punto la crítica de la economía política de Marx alcanza una gran profundidad. Las cosas materiales, en efecto, son relaciones sociales. Y en el capital, esas relaciones sociales que dan sentido a las cosas son esencialmente relaciones de dominación y subordinación. En el capitalismo, pues, no desaparecen las relaciones de dominación. Subsisten, pero se median a través de las cosas. La dominación de unos hombres sobre otros se fetichiza bajo el imperio de las cosas. El intercambio equipara a los individuos en cuanto poseedores de mercancías. Igualdad de condiciones. Equivalente por equivalente. Pero en el intercambio con la fuerza de trabajo el dueño del dinero adquiere el trabajo mismo. «El trabajo es una condición natural eterna de la existencia humana».[32] Ese trabajo «que es la manifestación vital misma del obrero», pasa a formar parte de la esencia del capital. Ha sido subsumido. El capital adquiere el derecho a que el obrero trabaje más allá de lo necesario para reproducir el valor de su fuerza de trabajo. Al ser subsumido de esta manera, el trabajo vivo es succionado para acrecentar el valor. La actividad orientada a un fin, esencial para el hombre, vital, objetivadora, autocreadora, trasformadora, negadora de lo dado, humanizadora de la naturaleza, esto es, el trabajo, se ha convertido en una parte del capital.

Para Marx la «forma» del objeto es la objetivación de la vida. Es una cuestión antropológica fundamental. El producto porta parte del ser del hombre —como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su vida—. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba vida humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana. Es el fetiche que vive de la muerte del trabajador: la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consuma como subjetivación igual de la objetividad en el salario. He allí la injusticia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador y en su esencia.[33]

He aquí la relación de dominación y sus implicaciones. El capital es esencialmente una relación social de dominación y sujeción. Su reproducción significará, simplemente, la continuidad de la dominación. En cada momento del capital la dominación estará presente. Existe tanto en la esfera de la producción como en la de la circulación. En cada una de sus determinaciones el capital es capital y lleva consigo la impronta de la dominación. Pero es en la sede de la producción donde se sintetiza, de manera catastrófica para el trabajador, aquella dominación. Ahí estará absolutamente sometido al mando despótico del capital cuya figura más imponente es la máquina que rige su trabajo. El trabajo deviene una actividad forzada. Se somete a las necesidades de valorización del capital. Valor que se valoriza a sí mismo: eso es el capital. Pero ese valor no será sino la síntesis de la forma social capitalista bajo la que se organiza la actividad productiva. Señala Marx:

De este modo lo que constituye el capital y, en consecuencia, el trabajo asalariado, no es el simple intercambio de trabajo objetivado por trabajo vivo, […] sino el intercambio de trabajo objetivado como valor, como valor que se conserva en sí mismo, por trabajo vivo como valor de uso del primero; como valor de uso no para un uso o consumo particulares, determinados, sino como valor de uso para el valor.[34]

El valor es, entonces, la esencia del capital. La idea del valor implica la existencia de relaciones sociales dominadas por el intercambio. Por lo tanto, se impone el producir para otro. Pero como este hecho de producir para otro no se establece sobre la base de relaciones recíprocas, se vuelve una producción forzada, coercitiva. En la sede de la producción, la dominación del capital se hace patente. Así, el valor encierra esta forma social de producción para otro basada en la coacción. No se trata de una coerción directa (como en estadios precapitalistas), sino de una coerción mediada. El trabajador es libre de vender o no su fuerza de trabajo, de ser o no subsumido por el capital, pero si no lo hace, queda alejado de la

posibilidad de hacerse de sus medios de vida. «El trabajador libre […] está obligado a mantener él mismo la relación, ya que su existencia y la de los suyos depende de que se renueve continuamente la venta de su capacidad de trabajo al capitalista».[35] Al verse obligado por su propia necesidad a vender su fuerza de trabajo, el obrero se entrega a la dominación del capitalista. Esa dominación, ya lo hemos dicho, se condensa en el proceso de trabajo que ahora será proceso de valorización. No solo se reproduce el valor, sino que se produce un nuevo valor, un plusvalor. La dominación en la sede de la producción será la contraparte de la aparente autonomía y libertad vigentes en la esfera de la circulación. La relación de dominación y sujeción adquiere otra forma:

Cuando la relación de la hegemonía y la subordinación reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de la subordinación, tan solo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza meramente material, formalmente voluntaria, puramente económica. O bien la relación de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores que solo tenían que pagar una renta en especie, sea al Estado, sea al terrateniente, y en el caso de la industria subsidiaria —doméstico-rural—, o en el artesanado independiente. Se registra aquí, pues, la pérdida de la autonomía anterior en el proceso de producción; la relación de hegemonía y subordinación es ella misma producto de la implantación del modo capitalista de producción.[36]

Conviene advertir que, aunque la dominación se condense en la esfera de la producción, esto no significa que deje de existir en otros ámbitos. Si el capital es esencialmente dominación, y si se trasforma continuamente en diversas determinaciones que van más allá de la producción, el despliegue del capital no es sino el despliegue de la dominación. En cada uno de sus momentos el capital es dominación.

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA MATERIALISTA

¿Qué lecciones proporciona este horizonte crítico de Marx, apenas esbozado, para efectos de pensar una filosofía política? En primer lugar, su forma de proceder en la crítica de la economía política desbroza el camino para entender de una manera novedosa la constitución de lo político en general. Es preciso trascender las cosas, como cosas inmediatas, y encontrar determinaciones formales, relaciones sociales. Si de este modo se enfrenta el análisis de la política, esta dejaría de estar centrada en el Estado y, a la vez, el Estado mismo dejaría de ser considerado únicamente como una cosa, como un aparato o una maquinaria administrativa. Se abriría la posibilidad de concebirlo, esencialmente, como relación de dominación y subordinación procesualmente desplegada. Desde luego, sería necesario, a partir de ahí, encontrar las determinaciones específicas del Estado.

En segundo lugar, el análisis hecho por Marx en su crítica de la economía política no está divorciado de sus consideraciones sobre la política, en especial de la que se desarrollaba en Europa en aquella época. La filosofía de la praxis quería vincularse directamente con la vida política, pero en clave emancipadora.

En La ideología alemana, Marx y Engels conciben al Estado como la dominación colectiva de la clase dominante sobre la clase dominada. En aquel texto de 1846, sus autores reiteran su idea de que el Estado no se puede comprender por sí mismo sino a partir de la sociedad civil. Las relaciones sociales de dominación que se establecen en la sociedad civil serían, así, un ámbito eminentemente político que presenta la peculiaridad de funcionar con el automatismo propio del intercambio económico nacido del sistema de necesidades; es decir, habría una política legal, oficial, jurídicamente establecida en la frecuencia de la teoría liberal del Estado, y otra política inervada con la dinámica de la sociedad civil. Así, el Estado mismo no podría ser concebido sino como la dominación que ejerce la clase dominante pero puesta como

dominación general, válida para toda la sociedad. Pero la esencia del Estado es la relación básica de dominación:

Estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley. […] Su dominación personal tiene necesariamente que constituirse, al mismo tiempo, como una dominación media.[37]

De esta manera, el núcleo del Estado se encuentra ya ínsito en la relación básica de dominación y subordinación. Con la crítica de la economía política, Marx construye la esencia de las relaciones de dominación existentes en el capitalismo. Al hacerlo, está ya brindando elementos para la comprensión de lo estatal. ¿Cuáles son esos elementos? El primero de ellos es la consideración según la cual la lógica del Estado debe entenderse sobre la base de la lógica de las relaciones de dominación capitalistas. Si en la esencia del capitalismo está la relación de dominación entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo, si la esencia del capital es el valor como trabajo objetivado para otro y forzado, entonces la comprensión del Estado debe partir de esta idea fundamental. De esta manera, el Estado dejaría de ser considerado como una cosa (que se puede tomar, conquistar o demoler) y podría abordarse como una relación de dominación-subordinación entre el conjunto de la clase dominante sobre la totalidad de la clase dominada, como se sugiere en el párrafo citado de La ideología alemana. Quizá esa sería la forma en la que Marx hubiera abordado el problema de haber llegado, en la realización de su proyecto, al tema que ocupaba el cuarto lugar: el Estado. La forma de proceder de Marx en su crítica de la economía política indica que podría comprenderse el Estado de esa manera. Por otro lado, no es menos importante la comprensión de lo que sería la maquinaria del Estado o el aparato estatal. Este, integrado por instituciones públicas (policía, ejército, cárceles, poder ejecutivo, poder legislativo, poder

judicial, administración pública, etc.), no sería sino la concreción de la relación básica de dominación trabajo muerto/trabajo vivo, pero en un nivel superior de concreción o, si se quiere, de complejidad. En otras palabras, siguiendo las huellas de Marx, tendríamos que encontrar las determinaciones formales del Estado capitalista como una estación fenomenológica del propio proceso del capital en su devenir político. A fin de cuentas, Marx avalaría el procedimiento desde que indicó que lo que restaba por hacer lo podrían elaborar otros sobre lo ya adelantado en el primer tomo de El capital.

---

1 R. Meek, Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 9.

2 Es amplia la bibliografía sobre el joven Marx. Mis referencias se basan, entre otros, en A. Cornú, Carlos Marx. Federicho Engels, 3 tomos, Buenos Aires, Platina y Stilcograf, 1965; A. Sánchez Vázquez, Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844, México, Grijalbo, 1978; M. Löwy, La teoría de la revolución en el joven Marx, México, Siglo XXI, 1972; D. McLellan, Marx y los jóvenes hegelianos, Barcelona, Martínez Roca, 1971; M. Rossi, La génesis del materialismo histórico, 3 tomos, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1974.

3 M. Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 tomos, Buenos Aires, Amorrortu. 1975, p. 145.

4 La investigación más reciente derivada del ambicioso proyecto de publicar una nueva edición de las obras completas de Marx y Engels, la Marx Engels Gesamtsausgabe 2, MEGA 2 (con 114 volúmenes en 122 tomos), ha demostrado que lo que conocemos como el libro La ideología alemana fue, en realidad, un legajo de manuscritos en los que sí se trataban temas filosóficos respecto de los jóvenes hegelianos, a excepción del primer manuscrito, que era un texto aparte y que muy sintéticamente exponía la concepción materialista de la historia: M. Musto [coord.], Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx, México, Siglo XXI, 2011, pp. 21 y ss.

5 A. Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, México, Grijalbo, 1980.

6 K. Marx,«Manifest der kommunistischen Partei», en Die frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953, pp. 339-341.

7 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, Obras Escogidas en dos tomos, Moscú, Progreso, 1977, p. 401.

8 Sensualidad, voluptuosidad, carnalidad. Sinnlich: sensible, sensitivo, sensual, voluptuoso, carnal, material.

9 K. Marx, «Thesen über Feuerbach», en Die frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, p. 339.

10 K. Marx et. al., Cartas a Kugelmann, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 19 (subrayado mío).

11 H. Arendt, De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995, p. 93.

12 F. Piñón, Gramsci: Prolegómenos, filosofía y política, México, Centro de Estudios Antonio Gramsci, México, 1987, p. 146.

13 E. Dussel, La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, México, Siglo XXI, 1985, p. 36, nota.

14 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1984, pp. 189 y 190.

15 A. Schmidt, El concepto de naturaleza en Marx, México, Siglo XXI, 1976, p. 23.

16 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 161.

17 E. Dussel, Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, México, Siglo XXI-UAM, 1988, p. 32.

18 G.W.F. Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, México, Juan Pablos Editores, 1974, p. 50.

19 P. Miranda, Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989, p. 83.

20 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., p. 29.

21 Id., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 86.

22 Ibid., p. 38.

23 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 240-241.

24 No se puede dejar de mencionar a toda una corriente de pensadores contemporáneos que siguen haciendo una estupenda labor de extensión de la crítica del valor hacia horizontes mucho más complejos de la vida social y política actual. Cf. A. Jappe, La descomposición del capitalismo y sus críticos, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011; El absurdo mercado de los hombres sin cualidades, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014, y Las aventuras de la mercancía, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016; M. Postone, Tiempo, trabajo y dominación social, Madrid, Marcial Pons, 2006, y Marx Reloaded, Madrid, Traficantes de sueños, 2007; R. Kurtz, El absurdo mercado de los hombres sin cualidades, op. cit. Considero que el libro clásico de I.I. Rubin (Ensayos sobre la teoría marxista del valor, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982) es pionero en esta forma de considerar los procesos implícitos en el capital.

25 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 84.

26 La no reciprocidad forzada, coercitiva, es uno de los signos de poder. Se entiende que este rasgo se refiere a la misma cualidad fundamental (el valor, por ejemplo) aunque pueda variar su manifestación fenoménica, por lo que es superficial establecer la reciprocidad desde el valor de uso, o sea, desde cualidades diferentes, que son las que prevalecen cuando se plantea que es posible llegar a soluciones cooperativas de «gana-gana», o bien cuando se analiza la dinámica antropológica del don o la donación, el regalo, el sacrificio o el «favor». Aquí no, pues si yo doy más valor que el que obtengo en un intercambio, me han estafado, de acuerdo con las reglas del intercambio mercantil. Un estudio profundo de las «relaciones no recíprocas en el capitalismo» puede encontrarse en C.C. Gould, Ontología social de Marx. Individualidad

y comunidad en la teoría marxista de la realidad social, México, FCE, 1983.

27 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 424.

28 Ibid., p. 85.

29 E. Dussel, «Estudio preliminar al Cuaderno tecnológico-histórico», en K. Marx, Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B56, Londres 1851), México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, p. 54.

30 Ibid., p. 60.

31 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 108.

32 Ibid., p. 29.

33 E. Dussel, La producción teórica de Marx, op. cit., p. 149.

34 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 431.

35 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 68.

36 Ibid., p. 65.

37 C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, La Habana, Pueblo y Educación, 1982, p. 366.

3. La estatalidad y su devenir institucional

El Estado es una unidad falsa impuesta
externamente, que esconde la división antagónica
de la sociedad; funciona como sustituto por la
falta de unidad social verdadera.

F.W.J. SCHELLING

Por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes.

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

INTRODUCCIÓN

En álgebra elemental, esto es, en una ecuación de primer grado con una incógnita, el valor de «X» se obtiene por medio de una deducción a partir de los elementos y las operaciones existentes. En el idealismo alemán tomó carta de ciudadanía un tipo de deducción llamada «trascendental» que obtiene lo no existente prima facie a partir de lo que no puede ser puesto en duda porque lógicamente es condición sine qua non. Por ejemplo, el imperativo categórico de Kant no es un invento u ocurrencia de su autor sino el resultado de la más pura deducción trascendental desde el principio de la buena voluntad y del reino de los fines. Es trascendental y no empírica porque es una deducción que no resulta de una concatenación de hechos históricos sino de la operación ejecutada por la mera razón. Pues bien: en la filosofía política de Marx sucede algo similar. En ella no tenemos todo lo que necesitamos para este siglo XXI, por supuesto; pero sí que existen los elementos necesarios y suficientes para ordenarla, sistematizarla, organizarla, incluso de una forma distinta a como la expuso su autor. Ya tenemos avanzado uno de los componentes de esa ecuación. Si es verdad, como he tratado de demostrar, que como fundamento de la crítica de la economía política está lo que podemos llamar una teoría de la dominación, entonces el discurso de Marx tiene en efecto una matriz económica pero su desarrollo como discurso crítico lo encuentra en el descubrimiento, análisis y comprensión de las relaciones sociales entre seres humanos que se constituyen como momentos en el concepto de capital. Este, entonces, es dominación entre seres humanos; dominación que adopta dimensiones y formas distintas dependiendo del despliegue procesual de esta relación.

Otro de los elementos de la ecuación es la teoría del poder, no solo de lo que se entiende comúnmente como el poder económico que ejerce una clase social sobre las demás. La explotación es poder, por supuesto, pero su sentido fundamental está vinculado con el nivel de civilización alcanzado por la humanidad, expresada en la imposibilidad normativa de la esclavitud o la servidumbre. Por esta

razón es preferible el uso de la categoría dominación [Herrschaft]: esta encierra la idea del poder como relación de mando y obediencia pero también el significado social y ético del poder en cuanto a sus repercusiones o efectos en la corporalidad y voluntad del ser humano. La idea dusseliana de que el capital significa robo de vida y de la creación, por parte del trabajo, de un poder que se le impone como ajeno, extraño y hostil, conforman elementos cardinales de la concepción marxiana de la dominación. Constituyen en conjunto un descubrimiento de la dimensión social básica, fundamental, en la que se desenvuelven los individuos en la sociedad capitalista.

Partimos entonces de la convicción de que en la obra de Marx hay una antropología política que emana de su tratamiento crítico en términos filosóficos de las categorías y razonamientos de los economistas clásicos (y también los meramente divulgadores y los vulgares). Pero ya instalados en esta certidumbre debemos avanzar en una recuperación de otro dato dado en nuestra ecuación (para continuar con la metáfora): lo que explícitamente escribe Marx sobre el Estado y que revela, ya de entrada, lo superficial que fueron las lecturas de quienes sentenciaron la inexistencia de una «teoría marxista del Estado»: es más que obvio que juzgaron con un parámetro liberal, lo cual llevaba a un absurdo, consistente en afirmar que en el filósofo alemán no existía una teoría liberal del Estado tal y como ellos lo entendían. Es decir que en realidad (lo cual puede sonar a una verdadera afrenta) leyeron a Marx solo superficialmente, o con anteojeras, o lo entendieron traduciéndolo a sus códigos liberales.

Analizaremos, pues, dos momentos, correspondientes a dos niveles distintos, de la concepción del Estado de Marx. En primer término es dable tratar la forma en que el filósofo de Tréveris trata explícitamente al Estado en su crítica de la economía política. Es esta una cuestión importante porque devela cierta coherencia y sistematicidad en las continuas referencias marxianas al Estado, a los gobiernos o, en fin, a la política en general. También muestra distintos niveles en que hubiera podido ser estudiado el problema del Estado de haberse tratado en un texto exclusivo e independiente. En segundo lugar, haré una reflexión del significado de la crítica de la economía política, entendida ahora como un

discurso filosófico sobre el poder, para la reconstrucción de la idea, siempre presente en Marx, del Estado como cuerpo social o, para decirlo de un modo más preciso, como comunidad ilusoria. Este par de elementos fundamentales me han llevado a entender que en la narrativa crítica de Marx existe, de manera implícita o explícita, la idea de dos dimensiones del fenómeno estatal. La primera consistiría en la dimensión del Estado como comunidad, aunque aparente, en cuanto a que todos los miembros de la sociedad, independientemente de otras consideraciones, son ciudadanos del Estado. Sin embargo, al demostrar que esa comunidad de ciudadanos está fundada en la dominación y también al mostrar la forma cosificada de esa dominación entre seres humanos, Marx devela, en primer lugar, el carácter ilusorio de tal comunidad y, en segundo lugar, la naturaleza oculta del Estado como red general de relaciones de dominación que representa una síntesis de la dominación social, pero que se manifiesta como un andamiaje institucional general y plenamente representativo aunque escindido de la sociedad. La segunda dimensión es, así, el momento cósico del Estado, esto es, el momento en que una relación se concreta en una cosa, en este caso, en un aparato. Marx lo llama la «maquinaria del Estado». Toda relación —y esto está en la esencia del discurso de Marx— se concreta en una cosa: «Solo el concepto hegeliano se las arregla para objetivarse sin necesidad de material exterior».[1] Con ello se crea la ilusión del poder trascendental del mundo de las cosas. Puede decirse que esto mismo sucede con el Estado. Se lo puede confundir con o reducir a su momento cósico, aunque su esencia se encuentre fuera de él, en una red de relaciones sociales. A mi juicio, las continuas referencias al Estado en la crítica de la economía política se ubican fundamentalmente en el momento cósico del Estado, es decir, cuando este se presenta como cuerpo oficial de funcionarios e instituciones en relación siempre con el imperativo de la acumulación ampliada del capital; no deja de traslucirse, empero, la idea del Estado como totalidad social, como la forma de existencia política oficial de la propia sociedad.

EL ESTADO EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

a) El método y el Estado

Desde el punto de vista metodológico, el Estado es entendido por Marx como una totalidad compleja, más concreta que el capital, pero más abstracta que el comercio internacional y que el mercado mundial. Marx había comprendido que el Estado no podía ser estudiado por sí mismo «ni por la evolución general del espíritu humano». Sus estudios de la realidad prusiana, su crítica a Hegel y su primer encuentro con la economía política le habían hecho comprender que la esencia del Estado había que buscarla en la sociedad civil, específicamente en los lazos de dominación que se tejen en ella. El estudio del Estado sería, entonces, un eslabón lógico ubicado después de haber desentrañado la naturaleza de la dominación del capital. Marx pospone, en esta tesitura, el análisis del Estado para un cuarto libro de su crítica de la economía política, como ya hemos apuntado en el capítulo precedente. Es difícil precisar cuál hubiera sido el contenido de este cuarto libro. A decir verdad, las magnas obras de los economistas —sobre todo de los clásicos— incluían, después de tratar los conceptos generales y abstractos, capítulos u apartados en los que se estudiaba el papel del gobierno, del Estado o de «lo público» en el desarrollo económico. Así, por ejemplo, Adam Smith, después de analizar el «trabajo» y la «naturaleza del capital», estudia, en el libro IV de su obra clásica, las funciones del soberano, y en el libro V «las rentas del soberano o de la comunidad».[2] En el mismo sentido, David Ricardo dejaba para la parte final de su obra —después de estudiar el valor, el capital y el salario— la cuestión del Estado, en especial a través del estudio de los impuestos.[3] No era distinta la lógica de John Stuart Mill, que no es sino en el «libro V» de su obra —que es el capítulo final— donde trata «la influencia del gobierno» en la economía. Es claro el interés de los economistas por el Estado. Su preocupación, sin embargo, se reducía a establecer las relaciones

externas que tenían o que debían tener las actividades económicas con el ámbito de lo público o estatal. En este sentido, la cuestión de los impuestos era un asunto obligado a tratar en las obras de economía política. Ningún tratado de esta ciencia podía estar completo si no trataba ese mecanismo de ligazón entre el gobierno y las actividades productivas.

A mi modo de ver, esta estructura de las obras de los economistas tiene un importante grado de influencia en el trazo del proyecto de crítica de Marx. No creo, sin embargo, que Marx copie sin más el ordenamiento de las obras económicas. Más bien, coinciden sus certidumbres conceptuales —aquellas que marcan el estudio del Estado como consecuencia necesaria del análisis de la sociedad civil — con la forma y el método de los economistas. El método de Marx se va deslindando de aquel de los pensadores económicos y esto hay que tomarlo muy en cuenta. Al descubrir la relación de dominación como fundamento del capital, el estudio del Estado ya no podía ser el mismo que le habían dado los economistas. Ya no podía ser más el estudio de la relación externa entre la actividad económica de los individuos libres e iguales con el gobierno, funcional en cuanto a su operatividad e intervención y neutral en cuanto a su contenido. Con la crítica de Marx quedaban al descubierto otros fundamentos del Estado. Los resultados definitivos de su crítica de la economía política lo llevaban a plantear que la forma política de la sociedad se fundamentaba en el tipo de relación social dominante de soberanía y subordinación. El estudio del Estado era, pues, mucho más complejo del que le daban los economistas. Incluía un gran número de elementos y no podía ser reducido a simple aparato cobrador de impuestos y constructor de infraestructura.

Desde el inicio de su crítica definitiva a la economía política Marx entendía al Estado como una síntesis de toda la sociedad. En algunos planes de su crítica está expuesta tal idea. Por ejemplo, en el proyecto que traza en 1857 se dice: «Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado». En un plan posterior se señala: «La articulación interna de la producción constituye […] la segunda sección; su síntesis en el Estado, la tercera». En el plan de diciembre de 1857, en el que Marx incorpora algunos elementos a la idea del Estado como síntesis, escribe:

Además estudiar las tres clases, pues la producción está planteada en sus tres premisas y formas fundamentales de la circulación. Luego, el Estado. (Estado y sociedad burguesa – Los impuestos, o la existencia de las clases improductivas – La deuda pública – La población – el Estado volcado al exterior: colonias, comercio exterior. El curso cambiario, el dinero como moneda internacional. – Por último, el mercado mundial. Dominio de la sociedad burguesa sobre el Estado).[4]

Puede apreciarse con claridad que el Estado ha de ser abordado ciertamente como síntesis, pero también en sus momentos concretos de manifestación, cuando se presenta como órgano gubernamental en relación a diversos ámbitos de la producción. En este segundo nivel, Marx despliega, durante toda su crítica, un conjunto coherente de referencias al Estado. Revisemos ahora esas alusiones en los distintos contextos en que se ubican.

b) Los lugares del Estado

Hemos dicho que desde el punto de vista metodológico el Estado es una totalidad concreta a estudiarse después de haber desarrollado el concepto de capital. Marx es consecuente con esta ubicación metodológica. Las más importantes alusiones al tema del Estado las realiza cuando incursiona en niveles más concretos que aquel del capital en general, o incluso cuando trata cuestiones propiamente históricas. Veámoslas de manera puntualizada.

El Estado (o los gobiernos) en la acuñación de la moneda

Cuando en diversos pasajes de su crítica Marx aborda el estudio del

dinero como relación social, queda inserto dentro de este desarrollo y, más aún, dentro de esta concepción, el hecho de que los objetos que van a funcionar como dinero (los metales preciosos) sean reconocidos por todos como válidos y, por ende, sean legítimos. Es necesario entonces que sea el Estado, como representante general de la sociedad, el que conceda, por medio de la acuñación, no solo el reconocimiento oficial sino la obligación legal de la aceptación, en un territorio determinado, del curso del metal como dinero legal. En este sentido, es también el Estado el que establece los patrones de medida de las monedas. Cuando el dinero adquiere su determinación de signo de valor, es también el Estado el encargado de la cobertura legal y la expedición de los símbolos, por ejemplo, de los billetes. «Puesto que la determinación de la unidad de medida, de sus partes alícuotas y de sus nombres, por una parte, es puramente convencional, mientras que, por la otra, debe poseer el carácter de general y necesaria dentro de la circulación, hubo de convertirse en una disposición legal. Por consiguiente, la operación puramente formal quedó en manos de los gobiernos».[5] Debe notarse el énfasis de Marx en lo siguiente: a pesar de que superficialmente pareciera que es el Estado el que otorga el poder y la sanción al dinero, por el contrario es la propia naturaleza del intercambio de cosas en la sociedad lo que en verdad genera la necesidad del dinero, de su medición y de su aceptación generalizada. Al Estado solo le queda la «actividad técnica del amonedamiento» para que el dinero adquiera «un carácter local y político»; en otras palabras, el carácter del dinero «surge del propio proceso de la circulación, y no por convención ni por intervención estatal».[6]

El Estado como capitalista

En ciertas coyunturas, el Estado puede actuar como capitalista. Marx utiliza el término «capital del Estado» para referirse al empleo, por parte de los gobiernos, de trabajo asalariado productivo en minas, ferrocarriles, etc. En este caso, los gobiernos «actúan como capitalistas industriales».[7] Debe recalcarse que lo que hace del Estado un capitalista, o mejor dicho, lo que hace que el Estado pueda funcionar también como capitalista, es que, al igual que

cualquier otro, se enfrenta al trabajo vivo; pero este enfrentamiento no es en su calidad estatal sino precisamente capitalista. La condición es que utilice trabajo productivo que cree plusvalor y, en consecuencia, que genere una ganancia. Por eso, Marx se refiere al capital del Estado invertido, por ejemplo, en «minas y ferrocarriles» que son ciertamente productivos. Solo de este modo el dinero y los medios de producción del Estado funcionan como capital. Otra cosa ocurre cuando el Estado pone las condiciones generales de la producción.

El Estado, garante de las condiciones generales de producción

El capital es la unidad de proceso de producción y circulación. Por tanto, aunque no es la circulación la que crea el valor —ni por tanto el plusvalor— sin ella no es posible tal creación. Para que puedan realizarse las diversas metamorfosis del valor, es decir, para que la mercancía se cambie por dinero, el dinero por mercancía, etc., es necesario que estén puestas ciertas condiciones de la circulación. Para que las mercancías puedan recorrer, sin contratiempos, sus trayectos se requiere, pues, medios de comunicación adecuados. «Todas las condiciones generales de la producción, como caminos, canales, etc., ya sea que faciliten la circulación o tal vez que la hagan posible por primera vez, ya sea que acrecienten la fuerza productiva (como obras de regadío, etc., en Asia y por lo demás también en Europa, construidas por los gobiernos) suponen, para que emprendan su realización el capital (en vez del gobierno, que representa a la entidad comunitaria en cuanto tal), el más alto desarrollo de la producción fundada en el capital. El abandono de los travaux publics (trabajos públicos) por el Estado y su pasaje al dominio de los trabajadores emprendidos por el capital mismo, son índices del grado en que la entidad comunitaria real se ha construido bajo la forma del capital». Mientras no abarque esas actividades «el capital echa la carga sobre los hombros del Estado o bien, allí donde este ocupa tradicionalmente aún una posición supérieure con respecto al capital, el Estado todavía tiene el privilegio y/o la voluntad de compeler la colectividad a invertir una parte de su rédito, no de su capital, en tales trabajos de utilidad

pública, que al mismo tiempo se presentan como condiciones generales de la producción y por tanto no como condición particular para este o aquel capitalista […] el capital […] busca siempre solo las condiciones particulares de su valorización; las colectivas las transfiere al país entero en calidad de necesidades nacionales».[8] Me parece que Marx es suficientemente explícito. Pero lo que me interesa resaltar es que, formalmente (forma de aparición) el Estado queda ubicado como el representante general de la sociedad y, especialmente, de la nación. En realidad, en esta determinación (que no es su única determinación, como puede pensarse y como de hecho se ha pensado), el Estado desempeña tareas que facilitan la reproducción del capital, aunque las presenta como «necesidades nacionales». Este punto, dicho entre paréntesis, es muy importante para comprender una de las determinaciones a un nivel concreto (pero general) del Estado y su papel prominente en países como los de Latinoamérica. Naturalmente, esto puede ser desarrollado aún más. El mismo Marx señala, al término del tratamiento de este punto que «se ha abierto ante nosotros la perspectiva —que a esta altura de las cosas aún no podemos trazar rigurosamente— de una relación específica del capital y las condiciones generales, colectivas de la producción social, a diferencia de las del capital particular y de su proceso particular de producción».[9] En otras palabras, era aún necesario abundar en este papel de la «entidad comunitaria».

El Estado como propietario de la tierra

El terrateniente, para Marx, es un elemento anacrónico. En la medida en que se desarrolle la producción capitalista, tal elemento anacrónico tiende a desaparecer. Mientras tanto, la renta que se le asigna no es sino una deducción del plusvalor. Su mera existencia como propietario de una de las condiciones objetivas de la producción hace que se desarrollen fricciones y hasta conflictos entre él y los capitalistas industriales —es decir, aquellos que explotan la tierra de una forma capitalista—. En este sentido, Marx afirma que es interés de los capitalistas industriales que la tierra pase a ser propiedad del Estado, es decir, que las rentas le sean

pagadas a él y no a los terratenientes. «Presupuesto el modo capitalista de producción —señala Marx— [tenemos que] el capitalista no es solamente un funcionario imprescindible, sino el funcionario dominante en la producción. En cambio, en este modo de producción, el terrateniente sale sobrando. Lo único que aquí se necesita es que la tierra no sea common property (propiedad común), que se enfrente a la clase obrera como una condición de producción que no pertenece a ella, finalidad que se logra plenamente cuando la tierra se convierte en propiedad del Estado y es este, por tanto, quien percibe la renta del suelo […]. De ahí que el burgués radical (sin perder de vista, además, la supresión de todos los otros impuestos) avance teóricamente hasta la negación de la propiedad privada sobre el suelo, que desearía, bajo la forma de propiedad del Estado, ver convertida en common property de la clase burguesa, del capital».[10] Es preferible, pues, para la moderna producción capitalista que el Estado sea el propietario de la tierra. Interesa resaltar que, por lo menos aquí, la propiedad del Estado significa la propiedad común de toda la clase burguesa.

El Estado y el trabajo improductivo

Otro de los elementos en que Marx hace referencia al Estado es cuando trata la cuestión de la diferencia entre trabajo productivo e improductivo. Y una de las más constantes ejemplificaciones del segundo tipo de trabajo es precisamente el de los funcionarios del Estado. Marx resalta que, en un primer momento, cuando la clase burguesa era revolucionaria, tanto los curas como los funcionarios del Estado eran considerados como parásitos, ociosos y fácilmente prescindibles. En cambio, cuando el capital domina a la sociedad, se justifican como necesarias estas clases improductivas: «La economía política, en su período clásico, exactamente lo mismo que la propia burguesía en su período de advenediza, adopta una actitud rigurosa y crítica ante la maquinaria del Estado. Más tarde, ella misma comprende —como se revela también en la práctica— y aprende por experiencia que de su propia organización brota la necesidad de una combinación social heredada de todas las clases en parte totalmente improductiva […]. La sociedad burguesa se encarga de

reproducir bajo forma propia todo aquello que había combatido bajo una forma feudal o absolutista».[11] Conviene poner de relieve aquí la referencia de Marx a la «maquinaria del Estado» y la idea implícita de que la nueva dominación del capital requiere la construcción de su propia maquinaria con sus «trabajadores improductivos políticos» juzgados como necesarios. Ahora bien: ¿por qué para el propio capital, que tiene que destinar una parte del plusvalor obtenido al mantenimiento de aquella maquinaria estatal, es necesaria la existencia de estos trabajadores improductivos políticos —como los llama Marx—? El propio crítico alemán nos apunta la respuesta: «El soldier (soldado) figura entre los faux frais (falsos sociales) de producción, al igual que gran parte de los trabajadores improductivos, que por sí mismos no producen nada, ni material ni espiritualmente, y que son útiles, sencillamente, por razón de las defectuosas relaciones sociales, social evils (males sociales) a que deben su existencia)».[12] El capital es una nueva forma de la dominación entre seres humanos, ciertamente de un tipo distinto de los anteriores. El capital, en consecuencia, también constituye su Estado al que asume y sostiene como necesario. En todo caso, el Estado existiría debido a las defectuosas relaciones sociales.

El Estado y los límites de la jornada laboral

Una de las tendencias más agudas del capital es la mayor prolongación del tiempo de plustrabajo, es decir, tiempo en que el trabajador crea plusvalor. El Estado puede lograrse de dos maneras: o aumentando en términos absolutos la jornada laboral, o bien —mediante la desvalorización de la fuerza de trabajo— extendiendo el tiempo de plustrabajo a costa de la reducción del tiempo de trabajo necesario. La «hambruna de plustrabajo», fuerza impulsora del capital, promueve, con diversos mecanismos, la mayor extensión posible de la jornada de trabajo. El Estado aconteció sobre todo, en las épocas de la temprana producción capitalista, cuando su base productiva estaba constituida fundamentalmente por trabajo presente. El Estado, en aquellas épocas, contribuyó de diversos modos a la prolongación de la jornada de trabajo. «Las pretensiones

del capital en su estado embrionario —cuando apenas está llegando a ser, cuando, por ende, su derecho a absorber determinada cantidad de plustrabajo no se afianza solo mediante la fuerza de las condiciones económicas, sino también por medio de la colaboración del Estado— parecen modestísimas si se las compara con las concesiones que, refunfuñando y con reluctancia, se ve obligado a hacer en su edad adulta».[13] Y es que, en efecto, el capital no se autolimita (pues está en contra de su naturaleza) en sus propósitos de prolongar el tiempo de plustrabajo; el capital «no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración».[14] Es en este caso cuando el Estado abandona parte de su antiguo papel e impone leyes coactivas para establecer límites máximos de la jornada laboral. Marx da cuenta de esta intervención del Estado: su punto de referencia son las Factory Acts, las leyes fabriles inglesas que reglamentaron efectivamente la hambruna de plustrabajo. Pareciera que, en este caso, el Estado actúa a favor de los trabajadores y en contra del interés inmediato de los capitalistas. ¿Qué es lo que mueve al Estado a poner límites legales a la jornada de trabajo? Marx ensaya una respuesta: «Dichas leyes refrenan el acuciante deseo que el capital experimenta de desangrar sin tasa ni medida la fuerza de trabajo, y lo hacen mediante la limitación coactiva de la jornada laboral por parte del Estado, y precisamente por parte de un Estado al que dominan el capitalista y el terrateniente. Prescindiendo de un movimiento obrero que día a día se vuelve más amenazante y poderoso, la limitación de la jornada laboral dicta por la misma necesidad que obliga a arrojar guano en los campos ingleses.[15] La misma rapacidad ciega —sigue Marx—que en un caso agota tierra, en el otro había hecho presa en las raíces de la fuerza vital de la nación. La epidemias periódicas fueron aquí tan elocuentes como lo es en Alemania y Francia la estatura decreciente de los soldados».[16] A mi entender, aquí queda apuntada la posibilidad de que el Estado (en su determinación de cosa, de aparato) actúe en contra del interés inmediato de la clase dominante, en aras de garantizar la adecuada reproducción de las relaciones sociales imperantes. En este caso se trata de garantizar la existencia física del trabajador. De modo que el «bienestar del obrero» no se busca en cuanto a persona sino en cuanto elemento de la reproducción del capital. Y he ahí una de las razones de la intervención del Estado. Ahora bien, que el Estado imponga límites

legales coercitivos para la jornada laboral no solo tiene esta racionalidad. Como ha apuntado Marx, la sociedad obliga a imponer esos límites a través del Estado. Se trata, pues, de la posibilidad de que la clase obrera imponga los límites de la jornada de trabajo mediante su organización y a través de una lucha estrictamente política, pero a través del Estado (sí, del Estado del capital) que, como representante formal de lo general, es quien sanciona el carácter legal y obligatorio para todos, de las diversas disposiciones. «Para "protegerse" contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud».[17]

Así pues, la determinación de la jornada laboral también tiene una matriz esencialmente política; se desarrolla en la esfera oficial, política, reconocida por todos, y se desenvuelve como una «guerra civil»: «La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera».[18] Se trata de un elemento político definitorio. El Estado consigna y le da el carácter legal al resultado de la confrontación abierta. Y así lo consigna Marx: «De esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre capitalista colectivo, esto es la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera».[19] En este papel, el Estado proclama el resultado de esta lucha de clases para el establecimiento de una jornada laboral de duración normal: «Su formulación, reconocimiento oficial y proclamación estatal fueron el resultado de una prolongada lucha de clases».[20]

El Estado y los pobres

Una tendencia inherente del capital es la producción periódica de la sobrepoblación obrera relativa. De acuerdo al vaivén de los procesos cíclicos, la población obrera será absorbida o será la de los

centros de trabajo. Cuando la persona no tiene la posibilidad de convertirse en un asalariado del capital, cuando se le cierran las posibilidades de vender su fuerza de trabajo, entonces se convierte en pauper. Su manutención correrá a cargo de toda la sociedad, pero aquí puede entenderse la lógica de los programas de beneficencia del Estado. Se trata de un eventual punto de incorporación del problema del Estado. «Si esta [la población excedente] es mantenida, no lo es a costa del fondo de trabajo, sino del rédito de todas las clases. Lo cual ya no ocurre gracias al trabajo de la capacidad laboral misma, merced a la reproducción normal en calidad de obrero, sino que lo mantienen otros por compasión, en cuanto a ser viviente; por lo tanto se convierte en zaparrastroso y pauper […]. Queda excluido de las condiciones de la relación de intercambio e independencia aparentes; segundo: la sociedad se hace cargo en partes alícuotas, en beneficio del señor capitalista de la tarea de mantenerle su instrumento virtual de trabajo […] en reserva de su uso ulterior. Parcialmente el capitalista se quita de encima los costos de reproducción de la clase obrera y de esta manera pauperiza en su beneficio una parte de la población restante».[21] Con esto constatamos el sentido de la intervención del Estado con programas de combate a la miseria. Esto también está en Marx.

El papel del Estado en la acumulación originaria

Uno de los lugares privilegiados del Estado dentro del discurso de Marx es el célebre capítulo XXIV de El capital que trata sobre la acumulación originaria. Y no era para menos. Históricamente el Estado tuvo un papel fundamental (o funcional, para ser más precisos) para poner por la fuerza, coactivamente, la relación social que caracteriza a la época moderna. Como sabemos, el capital es una relación social: por un lado, trabajo vivo; por el otro, trabajo objetivado. Esta relación, también lo sabemos, tiene una génesis histórica. «Fueron necesarios siglos hasta que el trabajador “libre”, por obra del modo de producción capitalista desarrollado, se prestara voluntariamente, es decir, se viera socialmente obligado a vender todo el tiempo de su vida activa, su capacidad misma de

trabajo, por el precio de sus medios de subsistencia habituales; su derecho es primogenitura por un plato de lentejas».[22] Es necesario apuntar que Marx examina sobre todo la forma histórica que adoptó la acumulación originaria en la cuna del capital, en Inglaterra.

En el proceso de constitución de la relación social del capital se transformaron paulatinamente las instituciones feudales. En un primer momento, los reyes legislaron en contra del despojo de los campesinos de sus medios de producción. Pero, en la medida en que el capital crecía y abarcaba trozos mayores del espectro social, las disposiciones legales se orientaron en un sentido inverso. La ley misma —por ejemplo, en Alemania— «se convierte ahora en vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo».[23] El desarrollo industrial temprano no alcanza a absorber a la fuerza de trabajo liberada de sus medios de producción en el campo. Los hombres, mujeres y niños expulsados del campo pululan por las ciudades. Pero ahí se los obliga, so pena de castigos legales y corporales, a ser subsumidos en el capital. Ahora el Estado interviene para dotar de fuerza de trabajo al capital. «Desde esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado».[24] De este modo, como vemos, el Estado tiene un papel activo en el proceso de acumulación originaria. No es menos activo su papel en el establecimiento de un nivel máximo de salario en aquellas edades tempranas del capital. «La burguesía naciente —dice Marx— necesita y usa el poder del Estado para "regular" el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada acumulación originaria».[25] Así pues, la creación de proletarios enteramente libres tuvo un carácter violento en el cual el Estado desempeñó un papel central. En efecto, en el proceso de acumulación originaria «la turbia intervención del Estado […] intensifica policíacamente, con el grado de explotación del trabajo, la acumulación del capital». Para resumir todo el proceso de acumulación originaria del capital y su carácter violento, sanguinario, despiadado (carácter que califica, irónicamente, de

«idílico»), Marx explica los distintos métodos a los que el capital recurrió para crear las condiciones de su producción. Y he aquí una de las referencias más importantes al Estado: «Los diversos factores de acumulación originaria se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. […] Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva».[26] Simplemente quisiera hacer énfasis en la caracterización marxiana del poder del Estado como violencia organizada y concentrada de la sociedad. El Estado, como veremos, no se reduce a esto, pero aquí está perfectamente señalada una determinación esencial en su poder. Pero, además de todo, Marx deja en claro el carácter social de ese poder del Estado. No es una cosa: es una de las formas que adopta la relación social de dominación y subordinación. Marx no hace esta caracterización fuera de contexto. La hace como resultado de su exposición acerca de la constitución histórica de la relación social entre el capital y el trabajo.

c) Síntesis: los momentos explícitos de la existencia del Estado

En todas estas referencias a la problemática estatal apuntadas en los incisos anteriores se trasluce claramente una concepción del Estado. Podríamos ensayar una forma unitaria de presentarla. En primer término destaca la idea del Estado como la esfera de lo general, oficial y válido para todos; en este sentido el Estado quedaría entendido como el representante de la sociedad en su conjunto, como encarnación (ilusoria pero efectiva) del interés general. En esta línea, las tareas que el Estado asumiría tendrían siempre la justificación de cubrir necesidades nacionales. La apariencia del Estado como representante general permite darle vigencia y eventualmente forma la institucional a las aspiraciones de los

asalariados; en otros términos, es por la vía del reconocimiento estatal que las conquistas de los trabajadores logran hacerse oficiales y generales. No obstante, el Estado es subsumido en la lógica del capital. De hecho, tuvo un papel fundacional en la relación social capitalista. Dentro de esta relación puede actuar incluso en contra de los intereses inmediatos de la burguesía. Empero, uno de sus propósitos principales en cuanto aparato es que la relación social dominante, tal y como ella es, se reproduzca. En todo caso, el Estado tiene poder y lo ejerce: lo hizo para contribuir al establecimiento de la relación social. El poder del Estado es, lisa y llanamente, violencia organizada y concentrada de la sociedad. Su determinación fundamental es la relación social de dominación y subordinación y su desdoblamiento en la estructuración de la sociedad.

Ahora bien, si redujéramos la concepción del Estado de Marx a algunas de las referencias que hemos tratado, no estaríamos procediendo de una manera rigurosa. Estaríamos sacando ideas de su medio (de su elemento) que es donde tiene sentido y significado. Por lo demás —aunque de hecho sea absurdo repetirlo—, no es Marx un pensador lineal sino que piensa en «bucle» o en «rizo» o en espiral dialéctica, en la que la superación (die Aufhebung) es crucial. Su discurso se desarrolla en múltiples niveles de profundidad, de abstracción, de concreción, y es la superación hegeliana la usada para incorporar los aspectos negados y dejados atrás, en una nueva dimensión o nivel necesariamente más complejo. El procedimiento que a Marx le permite desplegar la lógica de la existencia o manifestación del capital desde su fundamento en el valor es sumamente complejo. Recuérdese que para Marx lo no científico era el salto de eslabones intermedios en el razonamiento sobre la esencia al devenir existencia. En su ejercicio crítico, Marx siguió, paso a paso, la forma del desdoblamiento del capital, seguimiento en el que se valió de las categorías económicas propuestas por los clásicos en la materia, a fin de advertir que todo ese movimiento de despliegue no significa otra cosa sino dominación y poder entre seres humanos, contraviniendo las propias condiciones de posibilidad para la existencia de una sociedad de individuos libres e iguales. Esa es una gran lección para una teoría y una filosofía políticas. Ya estos elementos debieran ser suficientes para evaluar el significado del

discurso crítico de la economía política para una reflexión sobre el problema del Estado. Sin embargo, el autor de El capital aporta muchos elementos más. En esta lógica tienen lugar dos indicaciones de Marx que poseen una enorme trascendencia para pensar el problema del Estado. La primera, que realiza en los manuscritos de 1861-1863 dice así: «De la forma determinada de la producción material se desprenden, en primer lugar, una determinada estructuración de la sociedad y, en segundo lugar, una determinada relación entre el hombre y la naturaleza. De ambas cosas depende el régimen del Estado y las concepciones espirituales del hombre».[27] El requisito para extraer el máximo provecho a esta indicación es comprender qué es trabajo, qué es producción y qué sentido antropológico tienen. Como hemos visto, el materialismo de nuestro autor está lejos del «tosco materialismo» de economistas que confunden el carácter inmediato, material, de las cosas con las determinaciones formales. La producción, que puede ser material o espiritual, tiene un sentido antropológico profundo. La segunda indicación a la que nos referimos, escrita un poco más tarde (seguramente entre 1863 y 1865) dice como sigue:

Es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos —relación esta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social— donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso.[28]

Se trata de indicaciones agudas y profundas para pensar las maneras complejas en que la estructura económica (que sería la estructura de la reproducción material categorizada y codificada por la ciencia de la economía política) forma una unidad con las formas políticas, ya más determinadas en el plano histórico porque en su constitución han entrado los ethe de los pueblos y las configuraciones nacionales que son el resultado de factores históricos determinantes de una matriz geopolítica ineludible.

Podríamos entonces decir que este es uno de los intentos permanentes de Marx por establecer el vínculo entre la relación de dominación general y abstracta, y la forma política que adopta esa relación de dominación ya en un plano de concreción más elevado: a esta forma política la llama Marx «forma de Estado», no en el sentido de lo que podríamos llamar hoy en día a los regímenes políticos sino, antes bien, en cuanto a que se trata de formas históricamente distintas que adquiere la comunidad Estado en cuanto desdoblamiento sintético de la dominación. En otras palabras: si la dominación se basa en relaciones de dependencia personal y, por tanto, en una forma inmediata de explotación, el Estado sintetizará ese carácter de la relación social básica y se estructurará de tal forma que los señores se encuentran en la cúspide del organismo estatal, como cabeza, y los siervos, abajo, a la manera de extremidades inferiores. En cambio, si la dominación es medida por las cosas a ello corresponderá una forma estatal que refleje el carácter de libertad e igualdad de los individuos propietarios de mercancías: el Estado que concentra y centraliza el poder público de mando y soberanía en un territorio determinado (Estado-nación) y que se presenta como si estuviese desligado de las relaciones de los grupos y las clases de la sociedad. En todo caso lo que interesa poner de relieve es la idea central en Marx según la cual las formas políticas que adoptan las sociedades, es decir, los Estados, no solo están vinculadas sino que son desarrollos y resultados sintéticos de las relaciones de «dominación y subordinación», «soberanía y dependencia» o «hegemonía y servidumbre»[29] que adquiere la relación social básica de producción y reproducción de la vida, a través de la cual se reproduce la totalidad social de modo histórico no voluntario. Se trata, entonces, de un sistema de civilización.

ESTADO, COMUNIDAD Y DOMINACIÓN

Como hemos dicho al inicio de este capítulo, según nuestra lectura, la obra de Marx permite comprender al Estado en dos dimensiones distintas que construirán momentos de su concepto: en primer término el Estado entendido como comunidad ilusoria y, en segundo lugar —como desdoblamiento concreto de la anterior determinación—, el Estado en cuanto aparato, es decir, como manifestación reificada de la comunidad. En 1842, el joven Marx escribía:

> El Estado moral atribuye a sus miembros las intenciones del Estado, aunque se halla en oposición frente a un órgano del Estado, frente al gobierno; pero la sociedad en que un órgano se considera depositario único y exclusivo de la razón de Estado y de la moral del Estado, un gobierno que se coloca en una oposición de principio contra el pueblo y, por tanto, considera sus intenciones contrarias al Estado como las intenciones generales y normales […] inventa leyes tendenciosas.[30]

En 1844, en un artículo contra Arnold Ruge, Marx señalaba: «Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad».[31] Algunos años después, el 28 de diciembre de 1846, en una carta a Annenkov, precisaba:

> ¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Son los hombres libres de escoger tal o cual forma social? En absoluto. Tomad un determinado estadio de desarrollo de las facultades productivas de los hombres y tendréis una determinada forma de comercio y de consumo. Tomad

determinados grados de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo y tendréis una determinada forma de constitución social, una determinada organización de la familia, de órdenes o de clases, en una palabra: una determinada sociedad civil. Tomad una determinada sociedad civil y tendréis un determinado Estado político que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil. He ahí lo que el señor Proudhon no comprenderá nunca, porque cree hacer algo grande cuando acude a la sociedad civil contra el Estado, es decir, a la sociedad oficial contra el resumen oficial de la sociedad.[32]

Muchos años después, entre 1880 y 1882, Marx vuelve sobre esta idea: «allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir, una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, solo lo parece».[33]

¿Qué obtenemos de estos extractos? Primero, la clara distinción entre el Estado y el gobierno. Segundo, la concepción del Estado como una totalidad, como un cuerpo, como un organismo, como una colectividad de seres humanos. Un todo social es Estado cuando logra instaurar una vida pública, es decir, instituciones públicas de validez general. El Estado es la sociedad pero en su carácter de organización política. ¿Qué es la sociedad para Marx? «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados».[34] Si esta sociedad se rige por el valor, las relaciones de dominación se ocultan; los vínculos visibles entre los seres humanos se presentan como si fueran de libertad e igualdad, por lo menos en la forma de aparecer. Esta apariencia forma una comunidad. A ella pertenecen todos los miembros de la sociedad. Esta es la base, si retomamos la idea de «Sobre la cuestión judía» del joven Marx, de la constitución de la esfera política, del cielo político de la comunidad Estado o del Estado entendido como totalidad social. En cuanto comunidad, esta tendría —retomando ahora La ideología alemana— un carácter ilusorio, porque no corresponde a la verdadera situación social basada en vínculos de dominación. La comunidad Estado sería un desarrollo superior del fetichismo del capital, en tanto encubre la relación real y su carácter. El Estado-

comunidad sería, más bien, la síntesis de los vínculos de dominación y subordinación vigentes en la sociedad. Su momento reificador es el del Estado en su determinación concreta de cuerpo institucional que concentra, monopólicamente, la autoridad suprema para gobernar, para dar la ley, para juzgar, sancionar y operacionalizar el castigo por transgredir esa ley y, finalmente, para administrar la riqueza pública, lo que incluye el establecimiento de las cargas impositivas para las personas físicas y morales, y la planeación presupuestal para dar a «cada quien lo suyo» en cuanto a la cobertura de necesidades comunes. En efecto, se trata de la concreción del Estado como aparato institucional, así como su forma de presentarse como representante del interés general.[35] Esta institucionalización revela el tipo contradictorio de las relaciones sociales de dominación que implica el capital. La originalidad de Marx en este problema consiste en que descubre el carácter ilusorio de la comunidad Estado, pues los lazos entre los seres humanos se siguen rigiendo en términos de dominación y subordinación. Y si hay comunidad donde simultáneamente hay dominación, la comunidad es ilusoria pues solo de forma simulada se puede decir que hay reciprocidad real en el intercambio cuando la minoría explota y domina a la mayoría. En síntesis, el Estado tiene su esencia en las relaciones sociales de dominación y subordinación; la generalidad de esas relaciones constituye un órgano o cuerpo colectivo; esa red de relaciones se concreta en instituciones políticas. La comunidad que se constituye, sin embargo, es ilusoria; desde una óptica antifetichista, esa comunidad es un todo social cuyo fundamento es la dominación. En ese caso el Estado sería una red de relaciones sociales de dominación y sus formas concretas de manifestación institucional.

EL TEATRO DE LA POLÍTICA

Ahora colocaré una nueva pieza, una variable de hecho, en el horizonte de compresión que hemos venido construyendo a partir de la tesis según la cual la crítica de la economía política contiene una filosofía política caracterizada por su radicalidad respecto del liberalismo y también respecto de la estatalidad racional de Hegel. Esta nueva pieza es la constituida por la política que se desenvuelve en el escenario de las instituciones políticas oficiales y sobre el que actúan los personajes políticos cuyo guion preestablecido proviene de los intereses emanados de la lógica de la acumulación ampliada del capital. Es un universo de representaciones políticas, en el doble sentido de representación, en cuanto a teatralidad y en cuanto a llevar consigo el nombre y los intereses de grupos de diversos tipos, categorías o clases sociales.

La concepción del teatro de la política se encuentra en los escritos de corte periodístico que Marx redactó en diversas ocasiones a lo largo de su vida. Como bien se sabe (y lo hemos adelantado en los capítulos precedentes), Marx no pudo dedicarse a la carrera docente. Como alternativa para ganarse la vida y poder participar en la vida pública, aunque solo fuera a nivel de una mera opinión, Marx practicó el periodismo; pero en estas intervenciones no exponía meras opiniones para llenar el espacio o para quedar bien con algún sector del público lector; antes bien, esos escritos exhalaban una profundidad reflexiva indudable. Esto se aprecia cuando a esos escritos se les sitúa en el horizonte de comprensión adecuado, que es lo que intentamos hacer ahora.

Repasemos, pues, algunos de estos textos, breves pero condensados en los que el filósofo deviene periodista y, en ese plano, pone a jugar un vínculo filosófico entre el ser y el existir, entre la esencia y la existencia. Durante 1842 y los primeros meses de 1843, Marx colaboró en Anekdota, revista editada en Suiza por Arnold Ruge, y también ingresó a la redacción de la Gaceta Renana, un periódico liberal de Colonia; se convertiría en su director apenas unos meses

después de haber ingresado.[36] Hacia 1843 emprendió el proyecto de una revista francoprusiana que fusionara la energía y claridad política de los franceses con la filosofía alemana; el resultado fue el número doble de los Anales francoalemanes [Deutsche-Französische Jahrbücher] publicado en 1843. Esta revista no era propiamente periodística sino que pretendía una vinculación entre la filosofía y la política de actualidad. Ahí, además de un artículo de gran importancia de Engels, se publicaron dos de Marx: la «Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» y «Sobre la cuestión judía». Los Anales también fueron proscritos. Entonces Marx comenzó a escribir en el periódico socialista Vorwärtz, pero también aquí fue censurado. Se trasladó a Bruselas y ahí transformó la Liga de los Justos en la Liga de los Comunistas y redactó, junto con Engels, el Manifiesto del Partido Comunista. También fue expulsado de Bélgica y se trasladó, de nuevo, a la Francia revolucionaria, pero solo permanecería unas semanas en París para volver a Alemania y fundar la Nueva Gaceta Renana que no duró más que un año. Finalmente, después de este periplo, se trasladaría a Inglaterra en agosto de 1849 donde fijaría su residencia definitiva. También ahí continuó su labor periodística con altibajos y de modo más bien ocasional. Pero fue en Inglaterra donde se consagró a la crítica de la economía política, la gran obra de su vida.

¿Cuál es la relación, filosóficamente relevante y políticamente coherente, entre el método para el análisis político utilizado por Marx en sus escritos periodísticos y las lecciones de la crítica de la economía política? Para responder a esta importante cuestión (que no es ni nueva ni original pero que puede seguir siendo pertinente porque los tiempos son otros, distintos, y ya han hecho sus desmentidos), es necesario, en primer lugar, trazar los perfiles del método para el análisis político que se logra traslucir en sus escritos periodísticos; se trata de textos que van evolucionando en cuanto a su contenido ético político, pero sobre todo en cuanto a la concepción estructurante del análisis y la síntesis.

Existe una línea de continuidad entre el Marx joven y el Marx maduro en cuanto al tipo de análisis político que despliega. Lo que varía es el andamiaje categorial, que se hace más complejo, mientras que el horizonte ético-político desde el que se elabora la interpretación de los asuntos políticos se extiende y profundiza. Lo

que prima en los artículos juveniles es el desconcierto y la denuncia; lo primero, porque la «realidad» de los intereses materiales supera al deber ser heredado de la filosofía práctica de Kant y sobre todo de la filosofía política de Hegel. ¿Cuál Estado racional? ¿Cuál «realidad efectiva de la Idea ética»? ¿Qué divinidad sobre la tierra? Lo que se podía constatar empíricamente era el abismo entre la teoría del Estado de Hegel y la práctica de los Estados en el mundo real. El Estado, desde esta perspectiva filosófica, es universal y abstracto. La monarquía prusiana pretende modernizar el espacio público; sin embargo, regular la libertad de prensa cae en la discrecionalidad voluntarista. Los debates en la Dieta renana sobre la libertad de prensa son la materia de la reflexión de Marx. Con base en la filosofía política de Hegel, Marx considera que mediante la prensa libre se expresa el espíritu del pueblo y, al condicionar esta libertad, un órgano del Estado, o sea, el gobierno, contradice al propio Estado, es decir, como diría Hegel, el Estado ya no correspondería a su concepto.

Dijimos que en estos artículos también hay denuncia: el periódico es un medio privilegiado para expresar la indignación frente a la injusticia, o por lo menos, frente a lo que Marx considera injusto. He aquí una concepción de fondo. En términos filosóficos esto sería un plano trascendental, a priori, de la razón práctica en la que Marx se está instalado, en consonancia con la noción de «dignidad» de Kant:

reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres de todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, solo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental.

En efecto, se trata de un Marx cuasi iusnaturalista que prácticamente reitera la posición discursiva de Antígona de Sófocles, pero recuperada por el Hegel de la Fenomenología del espíritu. El derecho positivo resulta autocrático cuando manda violar el derecho natural. Es importante tener esto presente porque, efectivamente, este horizonte trascendental va a funcionar como base del análisis político y eso es lo peculiar. No significa que el análisis político no pueda ser objetivo cuando se asume una perspectiva claramente fundada éticamente. Las «Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social". Por un prusiano» (publicado en Vorwärtz) ya ubican el punto de confrontación fundamental de la civilización moderna. Mientras que para Locke y Hegel, por ejemplo, la clase trabajadora era parte de la burguesía, para Marx el proletariado es una clase del mundo burgués, por supuesto, pero además tiene una posición de alteridad radical porque su trabajo es social y es la base productiva de la producción y reproducción de toda la vida social. Es decir: Marx, a diferencia del liberalismo, del que él mismo ya se está desprendiendo para fundar algo nuevo, localiza una frontera de valor supremo: la que existe en la posición del ser trabajador fuera del orden de sentido burgués. El trabajador colectivo, el trabajador «socialmente determinado», no solo es masa sufriente, carne subyugada, corporalidad negada; es, sobre todo, saber y conocimiento condensado. Es desde ese lugar, allende el orden establecido, que el trabajador posee la radicalidad propia de la alteridad: una parte de ella se subsume, por supuesto, cuando convierte su fuerza de trabajo en mercancía, pero el trabajo social, la cooperación, aquello que en la famosa frase de El capital queda capturado como la certeza de que «no lo saben pero lo hacen»,[37] eso es la fuente de su poder y la base para su peculiar posición política. En efecto, se trata del trabajo impago como trabajo social o comunitariamente constituido.

Esta consideración es muy relevante para comprender la importancia que Marx atribuía a la organización política de la clase trabajadora. Hemos consignado que ya desde la Miseria de la Filosofía, de 1848,[38] había destacado la manera en que se liga la lucha económica de los trabajadores con el momento en que dan un salto comunitario y se ligan unos con otros desde su posición de productores sociales, colectivos, comunitarios y, entonces,

constituidos políticamente como tales.

Esto también significa que el capital y su Estado forman una comunidad ilusoria frente a la idea trascendental de comunidad que, de todos modos, está presente y se realiza en la propia producción capitalista pero como una realidad invertida. Por eso se explica el llamado a devenir fuerza política, lo que significa caer en la cuenta de que el poder genuino se encuentra en los trabajadores. República de los productores, República del trabajo, y no solo «dictadura del proletariado», le llamará Marx al orden político que se constituiría después de una hipotética revolución socialista.

En Marx, entonces, encontramos una concepción de la política como lucha de clases con un conflicto fundamental del que se desprenden, a la manera de entidades fundadas en el orden ontológico del capital, los actores políticos diversos que intervienen en el juego o actuación de la escena política manifiesta. Siempre son, en efecto, manifestaciones mediatizadoras del capital o del trabajo. Hay que entender que el capital es otro nombre del trabajo; es el trabajo pero muerto, pretérito, cosificado. Entonces el capital es el nombre de una relación de poder y dominación que se manifiesta en los distintos actores políticos y lo hace de distintas maneras. Habría entonces un análisis político fetichista que se basa en encuestas de opinión de los actores racionales y conscientes de sus preferencias. Es un análisis político que deshecha la forma social y la forma valor como irrelevantes para determinar y comprender la Realpolitik. Y es que sí hay que advertir el riesgo del dogmatismo cuando se piensa que la escena política es directamente la lucha entre el capital y el trabajo o, dicho de otra manera, que es posible confrontar al capital en la escena política manifiesta o explícita con un programa anticapitalista.

El 18 de brumario de Luis Bonaparte es otro de los textos políticos básicos para comprender el teatro de la política. Junto con «Las luchas de clases en Francia» y «La guerra civil en Francia», trata las coyunturas en las que las actuaciones de los personajes, representantes de intereses de clases y fracciones de clase, juegan su juego, actúan su rol, en una lucha que puede adquirir formas civilizadas, pero también confrontaciones violentas. El escrito que nos ocupa repite el gesto periodístico en cuanto al estilo de la escritura: el uso generoso de

metáforas, el ingenio en la inversión de frases, el tono sarcástico para caracterizar a los personajes; todos ellos son recursos literarios de Marx para la elaboración de este tipo de contribuciones periodísticas. Esto no significa ausencia de densidad teórica, pues los textos políticos de Marx están elaborados, como hemos apuntado, desde un complejo entramado de conceptos que brotan en ciertos momentos del discurso.

Pasemos ahora a las lecciones metodológicas que podemos recuperar de El 18 de brumario de Luis Bonaparte. La primera lección es que hemos de hacer una periodización de los acontecimientos políticos. Una periodización no es una cronología. Los períodos se organizan en función de los acontecimientos que se significan por algún elemento importante para un horizonte de interpretación. Este horizonte no es empírico sino trascendental: está más allá de los eventos que simplemente suceden. El intérprete o analista organiza esquemáticamente los acontecimientos desde presupuestos que no brotan de los acontecimientos mismos; estos solo suceden y suelen ser percibidos simplemente como un caos. Tal carácter prevalece incluso para los agentes, actores o participantes de los eventos a analizar. La primera labor del intérprete es ordenar «los hechos» desde un esquema trascendental, que no es sino un conjunto de categorías y conceptos a priori, aunque pudieron surgir de una recuperación de la historia.

En este punto sería bueno preguntarnos, ¿cuál es el esquema trascendental que permite a Marx hacer una periodización de los acontecimientos políticos? La periodización que hace Marx está articulada cronológicamente, pero lo que le da coherencia es que procede de un esquema trascendental de la existencia política de las clases sociales organizadas sobre la base de la relación de dominación: cada clase se apoya en los hombros de la que tiene enfrente y luego la desecha, para ser desechada ella misma por la que está apoyada en sus propios hombros. Entonces, el esquema trascendental que le permite a Marx organizar en el pensamiento la situación política tiene su estructura fundamental en el concepto «lucha de clases». Es un concepto complejo. Veamos lo que en este texto dice Marx acerca de las clases sociales, para después tratar de entender la cuestión acerca de la «lucha de clases»:

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados.[39]

Las clases sociales, emanadas del proceso de producción de la vida material, son representadas en el teatro de lo política. Lo que sí es claro es que en el concepto de clase entra la dimensión política. Es decir, una clase es tal cuando se constituye políticamente. En donde aparece muy claramente expuesta la necesidad de vincular la dinámica del capital y su expresión en el teatro de la política es cuando Marx, para hacer entender la coyuntura, expone esta correlación:

■

CLASES	REPRESENTACIÓN POLÍTICA
Grandes propietarios de tierras	Monarquía Borbónica (Partido del orden)
Aristócratas financieros, grandes industriales y grandes comerciantes	Monarquía Orleanista (Partido del orden)
Burguesía unida (en cuanto propietarios del suelo y del capital) frente al régi	Como Partido del orden
Pequeña burguesía	República democrática
Proletariado	Partido de la «anarquía»/ Partido socialde
Campesinos parcelarios	La dinastía Bonaparte

También Marx concibe la existencia de ciertos grupos que son o fracciones de clase o clases intermedias o una caterva de individuos que, solo desde un punto de vista externo, objetivamente forman grupos identitarios particulares, pero tal condición es pasada por alto para sus propios integrantes. Entre otros grupos con relevancia política Marx habla de los «intelectuales», los «curas» e incluso de la «clase media». Entre estos grupos está el lumpenproletariado, cuya fuente de existencia se encuentra en el ejército industrial de reserva. «A los cuatro millones (incluyendo niños) de paupers oficiales, vagabundos, delincuentes y prostitutas, que cuenta Francia, hay que añadir cinco millones, cuya existencia flota al borde del abismo y que o bien viven en el mismo campo o desertan constantemente, con sus harapos y sus hijos, del campo a las ciudades y de las ciudades al campo».[40]

El evento central que analiza Marx es el golpe de Estado dado por Luis Napoleón Bonaparte. Ese golpe de Estado no es un «rayo en cielo sereno» sino el resultado de la concatenación de hechos ventilados en la escena política, oficial e institucionalmente política, pero cuyas fuerzas provienen de la lucha de clases, figura que recrea la dialéctica del amo y el esclavo que tan honda impresión le había causado desde que era joven.

Ahora bien, podemos percatarnos de que el análisis político que se desprende de la obra de Marx en su conjunto va de lo abstracto a lo concreto; esto es: iría de la totalidad del orden geopolítico mundial, relativizaría el papel de los Estados subordinados (que serían, claramente, Estados subveranos) sin identificar la explotación con la peregrina idea de «países explotados». El capital y el trabajo organizan al mundo entero, envuelven en una sola lógica al planeta mismo, pero, en términos sistémicos, todavía generales y abstractos, hay explotados y explotadores, dominados y dominadores, distribuidos desigual y combinadamente en todo el orbe. Por eso hay ricos muy ricos y poderosos originarios de los países subveranos, y hay pobres muy pobres en los países metropolitanos, hegemónicos, verdaderos Estados-nación soberanos. La más o menos reciente problemática de la migración acelerada y masiva actualiza esta cuestión de un modo dramático. La política doméstica

debe ser comprendida, entonces, como incrustada en el orden geopolítico del capital y no solamente como el resultado de la voluntad de los actores políticos concretos, empíricos e inmediatos. La doble política del capital sería el fundamento apropiado para cimentar ahí la comprensión de la política en el ámbito oficial.

---

1 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 989.

2 A. Smith, Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones, México, FCE, 1984.

3 D. Ricardo, Principios de economía política y tributación, México, FCE, 1985.

4 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 203.

5 Id., Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI, 1986, p. 57.

6 Ibid., pp. 105 y 108.

7 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., tomo II, p. 113.

8 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., vol. II, p. 21.

9 Ibid., vol. II, p. 24.

10 Id., Teorías sobre la plusvalía, II, México, FCE, 1980, p. 33.

11 Ibid., p. 158.

12 Ibid., p. 266.

13 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 327.

14 Ibid., p. 325.

15 Subrayado mío.

16 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 287.

17 Ibid., p. 364.

18 Ibid., p. 361.

19 Ibid., p. 282.

20 Ibid., p. 341.

21 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., vol. II, p. 117.

22 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 337.

23 Ibid., p. 906.

24 Ibid., p. 922.

25 Ibid., p. 923.

26 Ibid., p. 940, subrayado mío.

27 Id., Teorías sobre la plusvalía, op. cit., tomo I, p. 262.

28 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., tomo III, p. 1007.

29 Estas tres díadas son tres formas diferentes que los distintos traductores han escogido para traer al castellano las palabras Herrschaft (que estrictamente hablando significa «señorío») y Unterordnung, («subordinación») o, a veces Knechtschaft («servidumbre»): de lo que se trata, en estas últimas expresiones es la dependencia personal respecto de un Señor. Por supuesto, la inevitable referencia a la dialéctica amo/esclavo de Hegel es más que obvia.

30 K. Marx, Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1, op. cit., p. 159.

31 Ibid., p. 513.

32 K. Marx y F. Engels, Cartas sobre El capital, op. cit., p. 21 (el subrayado es mío).

33 Id., Los apuntes etnológicos de Marx, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 289.

34 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 205 (el subrayado es mío).

35 O. Guerrero, La administración pública del Estado capitalista, México, Fontamara, 1986.

36 «En 1842-43, siendo redactor de la Gaceta Renana me vi por vez primera en el difícil trance de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre Herr von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la Gaceta Renana acerca de la situación de los campesinos del Mosela, y, finalmente, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas». K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., pp. 342 y 343.

37 «Que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben pero lo hacen». Y agrega al pie: «Por eso, cuando Galiani dice: el valor es una relación entre personas […] habría debido agregar: una relación oculta bajo una envoltura de cosa». (K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 90).

38 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, op. cit.

39 K. Marx, El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte, México, Grijalbo, 1971, p. 146.

40 Ibid., p. 150.

4. Entre Kant y Hegel (pasando por Hobbes y Freud)

El proyecto de la emancipación humana que defendió Marx toda su vida no se basaba en un desplante sentimental o en una voluntad utópica, sino en la necesidad que brotaba del «movimiento inmanente de la sociedad». Y es que, en efecto, si se emprende una tarea de interpretación con pretensiones de validez científica, como lo hizo Marx, no solo debe asumirse un horizonte conceptual que permita descubrir lo que no ha sido visto o establecer relaciones entre fenómenos de modo único, inédito u original. El horizonte de interpretación es, como sabemos, de la mayor importancia. Ya advertimos en los capítulos precedentes cuál era el de Marx. Lo interesante ahora es exponer el modo en que, desde ahí, era dable plantear la posibilidad (no la necesidad natural) de que los seres humanos organizaran su vida en común sin el recurso a relaciones del mando despótico frecuentemente confundido con las relaciones de gobierno.[1] Dicho con otras palabras, los seres humanos podrían orientar sus fuerzas a extender la libertad de los modernos (la libertad del liberalismo) y hacerla consistir en un conjunto de relaciones comunitarias sin dominación pero no sin gobierno.[2] Eso, por sí mismo, constituiría un proyecto de recuperación de la política, de su reapropiación por parte de los sujetos. También significaría la superación de lo que podríamos llamar la alienación política, su conversión en tan solo un momento de extrañamiento necesario en el trayecto de la constitución de la facultad de autolegislación. Todo esto es de sobra conocido porque hay ciertos textos de la obra de Marx que dejan perfectamente claras sus ideas políticas, como los que ya referimos.

De lo que quisiera ocuparme aquí, sin embargo, no es de los consabidos contenidos de las opiniones políticas coyunturales o de las prácticas militantes que desarrolló el hombre Karl Marx. Me interesa, antes bien, referirme a otro ángulo del núcleo racional que encierra la crítica de la economía política. Me arriesgaré a una operación delicada pues se trata de hacer una inserción del núcleo

del pensamiento de Marx en medio de un cruce de autores que representan tradiciones e incluso teorías disímbolas, pero el resultado puede ser altamente productivo.

CON KANT

Señalé que la crítica de la economía política de Marx poseía un sentido fundamentalmente kantiano. Immanuel Kant había escrito tres críticas. En la primera, la Crítica de la Razón Pura[3] había saldado cuentas con la complicada relación entre la experiencia y la facultad de organizar esa experiencia por la razón en su uso teórico. Encontró las aporías y, a fin de cuentas, las limitaciones de la razón en su uso teórico. Hay objetos que no pueden ser conocidos y, sin embargo, son necesarios para la acción. Emprendió, entonces, la Crítica de la Razón Práctica,[4] después de una Fundamentación de la metafísica de las costumbres[5] donde, en conjunto, reflexionó acerca de los motivos que impulsan a los seres humanos a la acción y la manera en que la razón puede hacer valer sus fueros en este territorio adquiriendo la forma de ley moral. Quisiera retener las tres formulaciones del imperativo categórico sostenido por Kant porque ahí encuentro, expresadas en forma depurada, certidumbres de la razón en su uso práctico de acuerdo con un procedimiento estrictamente crítico:

Actúa siempre solo según aquella máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que sea ley universal.

Actúa de modo que la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, sea siempre tomada como fin, nunca como mero medio.

Actúa de modo que la voluntad por su máxima se tenga a sí misma como legisladora universal.[6]

Este imperativo categórico era el resultado depurado de la crítica de la razón tanto en su uso especulativo o teórico como en su uso

práctico. Todavía hay que agregar que en la Crítica de la razón práctica Kant argumentaba que la autonomía de la voluntad era la que permitía llegar a la formulación de la ley moral autolegisladora como sinónimo de la libertad propia de los seres humanos. Ello significa que la crítica de la razón práctica permite hallar lo incondicionado y absoluto referido al ser humano, y que tal característica se encuentra en que él es un fin en sí mismo. He ahí el concepto de dignidad que diferencia a los hombres respecto de las cosas: estas tienen precio, aquellos poseen dignidad.

En síntesis, una crítica es en general un procedimiento reflexivo dirigido a encontrar los presupuestos trascendentales y metafísicos[7] de los objetos y fenómenos que captan los sentidos, y también de las acciones humanas, con el propósito de fijar los alcances y las limitaciones de la razón en la determinación de la facultad de conocer, en la de actuar y en la de juzgar. Fijar los límites quiere decir establecer la ley que rige el conocimiento del mundo natural y también las acciones de los seres humanos en tanto racionales, es decir, en tanto libres y dignos.

Es importante tener presente este sentido de la crítica desde Kant porque proporciona la clave de la consistencia de gran parte del trabajo teórico de Marx. El joven de Tréveris había usado frecuentemente el término «crítica» en su sentido más bien general e incluso irónico. Así, por ejemplo, en 1843 había escrito, como vimos, sus notas críticas sobre la Filosofía del Derecho de Hegel. Años después se referiría a ese trabajo como una crítica de Hegel.[8] Entre 1844 y 1846 redactó, junto con Engels, varias «críticas»: contra Bruno Bauer, contra Max Stirner y algunos otros filósofos alemanes de la época (La sagrada familia y La ideología alemana). En 1847 aplicó el mismo procedimiento contra Proudhon (Miseria de la filosofía). En realidad, Marx hacía uso del término «crítica» en un sentido más bien general, como equivalente de hacer saltar las contradicciones internas y ocultas de un discurso. Sin embargo, lo que anima a esa crítica es, de todos modos, un horizonte trascendental formado de certidumbres no solo cognitivas sino también éticas. La crítica de la economía política queda situada, entonces, como un discurso con pretensiones de validez científica construido desde un horizonte trascendental formado por múltiples componentes que hacen las veces de condiciones de posibilidad

tanto de la comprensión teórica como de la postulación de principios prácticos. En términos kantianos, el de Marx sería un discurso crítico que se propone un uso teórico de la razón para poner en tela de juicio el uso teórico de la razón de los economistas clásicos; solo lo puede hacer desde una primacía del uso práctico de la razón, y ello significa que, en Marx, la ontología del capital es precedida por la ética.

Es conveniente ahora, al menos brevemente, reparar en ese horizonte trascendental desde el que se elabora la crítica de la economía política. Una manera correcta de hacerlo consiste en la recuperación de la teoría de la enajenación desarrollada por Marx durante 1844, en París. Ahí quedan muy claros los perfiles trascendentales que enmarcarán la ulterior crítica de la economía política.

Enajenación [Entfremdung] significa, en general, la acción de depositar lo propio en otro. Si no se concibiera a priori un conjunto de atributos como constituyendo de modo inmanente o natural a los seres humanos no se podría construir el concepto de enajenación, en el sentido en el que Marx lo usa.[9] Lo propio de los seres humanos tiene que ver con la dignidad, es decir, con aquella cualidad negativa que consiste en carecer de precio. La libertad, la autonomía, la autolegislación son características, como hemos visto, de eso que Kant llamó «dignidad» y que parece que tiene un papel de suma importancia en el joven Marx. ¿Por qué Marx está interesado en exponer la lógica de la enajenación? Porque se percata de que los economistas construyen un discurso limitado y contradictorio sin solución, pues invierten la conexión lógica entre trabajo y propiedad. Pero ello no puede sostenerse sin la concepción previa según la cual los seres humanos poseen como rasgo específico la dignidad. De otra manera no se podría poner en tela de juicio la explotación ni tampoco la dominación: ¿por qué la primera es inadmisible? Ciertamente porque viola la ley fundamental en la que se basa el intercambio universalizado de mercancías, a saber: que se intercambia equivalente por equivalente, valor por valor, precio por precio. Los efectos humanos de tal violación van más allá de las categorías económicas, aunque en ellas se expresa como ganancia, beneficio, utilidad; sin embargo, todo eso está basado en la violación de la dignidad del humano.

La enajenación, proceso de transferencia de algo propio a otro, se despliega en cuatro niveles. El primero es la enajenación del trabajo en cuanto actividad: la actividad laboral no pertenece al trabajador sino a quien ha adquirido su fuerza de trabajo.[10] El segundo es la enajenación en cuanto al producto del trabajo, que tampoco pertenece a quien lo realiza. El tercer nivel es la enajenación del ser genérico, expresión con la que Marx, de manera muy clara, pone en evidencia que está reflexionando desde una noción trascendental del ser humano en la que se da por supuesta su humanidad,[11] lo que significa que el ser humano, por el hecho de serlo, no merece ser despojado de sus cualidades: su libertad, su autonomía, su capacidad de autolegislarse, es decir, su dignidad; todas estas están en juego con la enajenación del trabajo y eso socava la propia cualidad humana. El cuarto nivel de la enajenación tiene una importancia vital. Consiste en develar que la enajenación en los niveles anteriores es la forma de expresión de la enajenación fundamental: la que describe la dominación de un ser humano por otro. El trabajo enajenado es lo que explica que exista la propiedad privada y no al revés, como en el discurso de los economistas clásicos. El punto de llegada de la reflexión de Marx, sin embargo, permanece sin resolver: ¿cómo y por qué se establecen las relaciones de dominación entre los seres humanos?

El pensamiento ilustrado había adelantado varias respuestas. Algunas de ellas hallaban la fuente de explicación en la forma de ser de los pueblos, y esta quedaba sustentada en factores climáticos y geográficos. Una buena parte de la argumentación la había proporcionado previamente Ginés de Sepúlveda en el marco de la polémica de la Conquista de América, pues ahí y entonces exponía sin reservas las supuestas «razones» de la superioridad de un pueblo respecto de otro.[12] En el Siglo de las Luces, Jean-Jacques Rousseau había argumentado que el progreso civilizatorio era empujado por el hecho de que cada individuo extraía de sus talentos naturales las mayores ventajas para imponerse a los demás.[13] Se trataba de una explicación típicamente individualista de la desigualdad entre los hombres. También recurrió a una especie de metáfora para explicar el origen de la propiedad, y con ello asimismo la génesis de la desigualdad, cuando afirmó que «el primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador

de la sociedad civil».[14] De cualquier manera, eran explicaciones que, en última instancia, recurrían a la condición de desigualdad natural en la disposición de los talentos y las aptitudes, para dar cuenta de la desigualdad social. La teoría de la enajenación de Marx ofrecía en principio otras coordenadas en las que ubicar el problema de la desigualdad: eran las relaciones de dominación el punto nodal de la desigualdad, pero la propia dominación no podía ser explicada de manera mecánica sobre la base de la desigualdad natural. Era necesario, entonces, adentrarse en el estudio de los complejos procesos de constitución estratégica de la dominación. La razón era sencilla: las desigualdades naturales al menos eran pensables en términos de una posible complementariedad comunitaria o de armonía pasional[15] y no simplemente ser presupuestas y mecánicamente trasladables al plano de lo social. Dicho con otras palabras: la aparente desigualdad natural no era sino una transposición irreflexiva de la forma social dominante. Y es que la hostilidad, la agresión y el conflicto pueden ser una parte de la naturaleza humana pero no hay argumentos suficientes para considerarlas como lo único que describe esa naturaleza soslayando el carácter gregario de los humanos en cuanto entes naturales. También habría impulsos fraternales y altruistas, no necesariamente asimilables en la noción de conmiseración o en el sentimiento de «simpatía» sostenidos por el también filósofo moral Adam Smith[16] sino constitutivos del ser humano en tanto ser genérico y cristalizados en la figura del trabajador como ser cooperativo y comunitario. Dice Marx en 1844:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que seres humanos: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de toda duda. 2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber

objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 2] de haber sido para ti el mediador entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana.[17]

Estas líneas son muy útiles para ilustrar que Marx recurre a la tan conocida figura kantiana del «como si» [als ob] para plantear un horizonte trascendental no a realizar histórica o concretamente, sino propuesto como un ideal regulativo o un postulado de la razón práctica, que sirve, sobre todo, para comprender dimensiones de lo fáctico que pueden pasar desapercibidas para la mirada común. Marx supone que la producción se organiza como si la realizaran auténticos seres humanos [Menschen]: en esas condiciones se realizaría un proceso intersubjetivo que bien podríamos calificar como propio de la amistad o de la camaradería altruista. Y ello significa que Marx, a diferencia de la tradición, descubre otros momentos constitutivos de las relaciones humanas, no solo aquellos del egoísmo, la codicia y la utilización del prójimo. Tampoco presupone que la desigualdad de los talentos y las aptitudes tenga que traducirse necesariamente en relaciones de dominio y sumisión. De esta manera, Marx amplía de principio el horizonte liberal e ilustrado para plantear la naturaleza de las relaciones entre los seres humanos. Esto es superar al liberalismo. Lo hace aludiendo a consideraciones trascendentales de carácter eminentemente ético.

CON HEGEL: TODO LO REAL ES RELACIONAL

Conviene ahora ubicar el contenido mismo de la crítica de la economía política de Marx como formado por diversas dimensiones y no solo ni fundamentalmente como un discurso económico. Para ello será necesario recuperar toda una corriente de interpretación que ha puesto el acento en la estructura filosófica y en las implicaciones políticas y psicológicas de la crítica de Marx. De toda esta corriente, formada en realidad por muchos pensadores dispares pertenecientes a diversas épocas y lugares, me interesa destacar por ahora la tesis según la cual el centro de gravedad de la crítica de la economía política es la «forma valor» entendida no como una propiedad de los objetos sino como una relación social que involucra la sensibilidad, la percepción, la imaginación, el entendimiento, la razón, y todo ello formulado lingüísticamente, mediado por un objeto exterior material o, por lo menos, con contenido material. Lo peculiar de la forma valor no es, en consecuencia, su carácter de determinación económica sino el desciframiento de un determinado tipo de relación entre los seres humanos. La «forma valor» en cuanto relación social adquiere sentido únicamente a condición de que el universo intersubjetivo se conciba como formado por dos dimensiones: un primer plano fáctico material, regido por la lógica del valor de uso y articulado desde las necesidades de la reproducción de la vida materialmente considerada (es el ámbito de mera pulsión, de la corporalidad viva con sus inherentes momentos de placer y dolor, es el terreno del cuerpo en tanto materialidad incontrovertiblemente real, pues si el cuerpo muere, todo termina); por otra parte, un segundo nivel, que otorgaría la forma al primero, está constituido por abstracciones, esto es, por ideas y pensamientos organizados de modo imaginario y simbólico expresado en las representaciones lingüísticas, pero también en los sentimientos humanos asociados con esas representaciones. Es necesario percatarse de que el primer nivel está superado en el segundo: es desde el universo del segundo plano (formal) que el primero (material) adquiere forma, aunque siempre cabe la posibilidad, y esto será muy importante, de que quede un

resto de lo material sin ser simbolizado. El segundo plano queda así dominado por abstracciones cuyo modelo es la intercambiabilidad de las mercancías. No es en cuanto objeto de uso dispuesto para el consumo que una cosa se convierte en mercancía sino en cuanto adquiere la forma simbólica de mercancía. Ello implica, en primer lugar, que la forma mercancía es una relación entre personas que conciben, a partir de su capacidad de abstracción, la representación del objeto bajo la forma de precio, lo que significa que aceptan todo el sistema del precio como patrón universal. También significa que el eje de la vida social está puesto desde el horizonte de las abstracciones. Dicho con otras palabras, la posibilidad del intercambio mercantil proviene precisamente de la instauración de un principio de referencia universal y abstracto que existe más allá de la materialidad concreta de los valores de uso. Desde esa universalidad abstracta adquieren significado social los objetos materiales. La «forma valor», entonces, es el referente básico de la comprensión del modo en el que la intersubjetividad queda determinada por el recurso a abstracciones que pasan a constituirse en las auténticas formadoras de la realidad efectiva.

Toda la crítica de la economía política está estructurada de acuerdo con la lógica de constitución y despliegue de la forma valor. El valor como fundamento del capital se manifiesta en la mercancía, en el dinero, en el proceso de producción y en el de circulación mercantil. Todos estos procesos dependen de un fenómeno básico: el imperio de la ecuación intersubjetiva del valor que implica que desde lo abstracto se configura lo material empírico. Es necesario reparar, como ejemplo de la lógica del valor, en el modo en que Marx deriva del valor de cambio de las mercancías la naturaleza del dinero. La forma simple o singular del valor, es decir, el intercambio simple de un objeto por otro, analíticamente implica que un objeto se puede intercambiar por otros muchos (dialéctica de lo uno y lo múltiple); esta forma total o desplegada de valor conduce a que uno de los objetos quede puesto como el espejo en el que se ven todos los demás objetos. De aquí brota lógicamente el lugar del dinero, o dicho de manera más precisa, el dinero como un lugar abstracto en el que se reflejan todas las demás mercancías. La mera forma mercantil encierra esta compleja red de relaciones.[18] Nótese que la exclusión, la lógica del «todos menos uno», comanda el razonamiento para llegar al universal abstracto, es decir, a aquel

elemento de una serie que se pone por fuera de esta para funcionar como denominador común. Ese universal abstracto es en realidad un lugar vacío que se forma como resultado de un proceso de exclusión. Una de las mercancías queda puesta fuera de la serie y adquiere la figura del dinero. Lo mismo ocurre con el razonamiento que desarrolla Marx cuando sigue el camino de conversión del dinero en capital: en este caso, la mercancía especial, la mercancía que se separa de la serie, que queda fuera de la serie para, desde fuera, darle sentido a la totalidad del capital es la mercancía «fuerza de trabajo». Y queda fuera por cierta peculiaridad: en ella el valor de uso, que es el trabajo mismo, crea el valor, pero en sí mismo carece de valor, como ya hemos indicado. Además de ser este un enunciado ético y no económico, tiene una implicación lógica notable, a saber: mostrar con claridad que todo el mundo de las mercancías o de las capacidades puede adquirir un precio, todo menos algo: el ser humano mismo. Encontramos nuevamente la misma lógica: lo negativo o excluido de la totalidad es la condición de posibilidad constitutiva de esa totalidad.

EL SIGNIFICANTE AMO Y LA ABSTRACCIÓN REAL

Es posible que obtengamos mayor claridad en esta interpretación de la crítica de la economía política como un discurso de naturaleza filosófica que es también político y, además, aunque rudimentariamente, psicológico, si recuperamos la forma en que lo exponen tanto al marxista olvidado Alfred Sohn-Rethel como el filósofo esloveno Slavoj Žižek.

Žižek hace suya la distinción lacaniana entre la hermenéutica y la lógica del significante. Para Lacan, un orden simbólico está formado por significantes. Uno de ellos representa el «significante amo», es decir, un significante que se sale de la serie del resto de significantes para que el conjunto tenga sentido. Ese significante amo, en realidad, llena un espacio vacío necesario para que la serie de significantes tenga orden y coherencia, es decir, sean algo significativo en lugar de difuminarse en la nada. Dicho con otras palabras: en una serie de significantes hay uno que representa un espacio vacío porque no responde a las características de los demás; y, sin embargo, precisamente por no responder a ellas, sirve para que en él se proyecten y reflejen todos los demás significantes. De modo complementario, se produce un fenómeno fundamental, a saber: la coherencia y sentido de los significantes que forman el orden simbólico quedan basados en el significante ausente, con lo cual el análisis queda dirigido hacia las contradicciones inherentes de cualquier orden positivo.

O sea, habitamos en el orden simbólico solo en la medida en que cada presencia aparece sobre el fondo de su posible ausencia (esto es lo que Lacan señala con su noción de significante fálico como significante de la castración): este significante es el significante «puro», el significante «como tal» en lo que tiene de más elemental, en cuanto su misma presencia representa y evoca la posibilidad de su propia ausencia/falta.[19]

Desde esta concepción, Žižek señala que este razonamiento ya se encontraba en la lógica que Marx despliega en El capital, pues ahí, como hemos visto, funciona la lógica del significante amo constituido sobre la base de la exclusión. La clave para entender esta lógica del significante consiste en comprender que el elemento que se sale de la serie y que funcionará como significante amo no tiene otro significado que el de servir de significante universal. De esta manera, arguye Žižek, lo más absurdo, irracional y fútil (un significante que solo sirve como significante, un significante sin significado ni significación), se revela como lo más importante para la solidez del conjunto de un orden simbólico. Pero además de todo, ese significante amo negará lo que la serie de significantes afirman a través de él. Para comprender esto será necesario dar un breve rodeo. En efecto, será preciso recuperar la lectura que Žižek hace de Marx no solo en lo referente a la deducción del dinero a partir de la lógica de la mercancía, como hemos apuntado brevemente, sino en la penetrante y aguda consideración según la cual la crítica de la economía política va más allá del discurso económico y puede ser entendida como un análisis de los fundamentos y formas de existencia de las relaciones intersubjetivas entre los seres humanos cuyas acciones no responden a una racionalidad consciente prefijada por el pensamiento sino, antes bien, a una lógica que los rebasa, los determina y los genera como sujetos. Esta creativa visión de la crítica de la economía política la recupera Žižek de Alfred Sohn-Rethel, así que, en nuestro rodeo, es necesario referirse a este modo en que el filósofo esloveno lee a Marx a través de Sohn-Rethel.

El centro de gravedad de la original recuperación de Marx realizada por Žižek es la temática de la «abstracción real». Según Sohn-Rethel, «el tema oculto de El capital y del análisis de las mercancías es, de hecho, la abstracción real. Su interés trasciende el ámbito de la economía; de hecho, concierne más directamente a la herencia filosófica que a la economía política».[20] ¿Qué significa la «abstracción real»? En una imagen primaria parece que se trata de una expresión absurda: si es una abstracción entonces su lugar es el pensamiento, y si es real ya no es abstracción sino concreción. También se puede objetar que todas las abstracciones son reales, es

decir, ninguna de ellas sería irreal, pues todas ellas serían las mediaciones necesarias que el sujeto pone para construir la realidad por la vía del pensamiento. Entonces, ¿por qué recurrir a algo absurdo y además darle tanta importancia como para convertirlo en el tema oculto de la crítica de la economía política? En primer lugar hay que advertir que Sohn-Rethel hace una sutil distinción entre la «abstracción pensamiento» y la «abstracción real». Mientras que la primera brota del propio proceso de pensar, la segunda solo se expresa en el pensamiento pero no nace de él sino de la interrelación de los sujetos:

Así como los conceptos de la ciencia natural son abstracciones pensamiento, el concepto económico de valor es una abstracción real. Solo existe en el pensamiento humano pero no brota de él. Su naturaleza es más bien social y su origen debe buscarse en la esfera espaciotemporal de las relaciones humanas. No son los hombres quienes producen estas abstracciones, sino sus acciones. «No lo saben, pero lo hacen».[21]

La abstracción real no es consustancial a la existencia humana; solo opera en las sociedades basadas en el intercambio mercantil. Para que estas sociedades se reproduzcan de manera cohesionada, para que se genere la «síntesis social» según la expresión del autor, es necesario que los sujetos intercambiantes separen, a través del pensamiento, el valor de uso respecto del valor de cambio, y actúen en función de este último. De este modo, los sujetos actúan por la fuerza impuesta desde la propia lógica de la relación social, independientemente de su conciencia racional, moral, su voluntad, sus deseos, sus anhelos o sus fuerzas pulsionales. La abstracción «valor de cambio» domina sus actos y, al hacerlo, constituye realmente a los propios sujetos. «La abstracción pertenece a la interrelacionalidad de los agentes del intercambio y no a los propios agentes. Es decir, no son los individuos, sino sus actos, los que producen la síntesis social. Y lo hacen de tal modo que, en el mismo momento en que se produce la acción, sus agentes no son conscientes del resultado de la misma».[22] He ahí el carácter específico de la abstracción real. La materialidad de las cosas, es

decir, el valor de uso, pasa a un segundo plano, subordinado a la lógica de la abstracción efectiva, en la cual el entendimiento humano poco interviene. Sohn-Rethel aclara esto recurriendo a un sencillo ejemplo:

Llévese su perro a la carnicería y compruebe qué es lo que entiende él de los procesos que se llevan a cabo al comprar un pedazo de carne. Es importante, e incluso implica un cierto sentido de la propiedad, el hecho de que esté dispuesto a morder la mano de cualquier extraño que trate de apoderarse de la carne que su amo acaba de comprar y también que se le permita llevar en la boca el paquete de la compra. Pero en cuanto usted le dice: «Espera, que todavía no he pagado», ahí acaba su capacidad de comprensión. Conoce, por supuesto, los trozos de metal o de papel que usted entrega al pagar y que desprenden un olor que le resulta conocido. Pero es incapaz de comprender la función monetaria de estos pedazos de metal o papel. El dinero no tiene nada que ver con nuestro ser natural o físico, solo es comprensible en el marco de nuestras interrelaciones como seres humanos. Tiene una realidad espaciotemporal, tiene las características de un acontecimiento real que ocurre entre mi persona y la del carnicero y requiere la existencia de una material igualmente real. El significado de una acción como esta solo puede registrarla una mente humana como la nuestra, y sin embargo tiene una realidad determinada fuera de ella, una realidad social fuertemente contradictoria con las realidades naturales que le son accesibles a mi perro.[23]

Es importante subrayar que la realidad de la relación social dominada por una abstracción no solo se impone y domina la acción de los sujetos sino también que se genera una contradicción entre la forma de la relación y sus contenidos: la abstracción real constituida en plataforma para la acción de los sujetos choca con la materialidad de los contenidos de esa misma abstracción. El valor de uso, directamente vinculado con la reproducción material de la vida humana, queda escindido y subordinado respecto de la abstracción «valor». Esta contradicción revela la existencia de un elemento extraño, anormal y, estrictamente hablando, perverso,

oculto detrás de la racionalidad del intercambio. La ley suprema del intercambio determina trocar valor por valor, equivalente por equivalente. «Sin embargo, considerado desde el punto de vista de la realidad económica, el principio de equivalencia resulta ser una simple forma, una forma en contradicción con sus contenidos, es decir, una especie de fraude, que, sin embargo, y por esa misma razón, resulta indispensable».[24] Y es que, como mostró el propio Marx de manera prolija, la ley del valor se cimienta en su propio quebrantamiento: no hay fraude; cada quien intercambia valor por valor, equivalente por equivalente; sin embargo, esta reluciente y pública ley tiene un reverso negativo que, además, le sirve de base: la mercancía fuerza de trabajo se intercambia por un equivalente, pero su núcleo generativo, el propio trabajo, carece de valor, es un no-valor, y es lo apropiado sin equivalente. La ley se rompe, pero esta ruptura es la que sostiene a la totalidad del capital en su conjunto.

Esta argumentación es muy importante para Žižek, pues de ahí desprende un esquema de comprensión de la realidad social que concibe el orden instaurado, el orden simbólico, la serie de significantes, el gran Otro lacaniano, como un orden fundamentado en un elemento particular que es su negación, pero, simultáneamente, su necesario elemento constitutivo. Una de las formas de llamarle a este elemento es «síntoma». En sentido lacaniano, que es el que hace suyo Žižek, el síntoma no es la expresión empírica de una enfermedad, sino un elemento sine qua non de la normalidad tanto psíquica como social del sujeto. Si se le quita el síntoma, se desvanece el propio sujeto: es una parte negativa pero necesaria de su existencia.

Marx «inventó el síntoma» (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio «patológico» que desmiente el universalismo de los «derechos y deberes» burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la «imperfecta realización» de estos principios universales —es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior—, funciona como su momento constitutivo: el «síntoma» es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que

subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de «crítica de la ideología» es ya «sintomático»: consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada.[25]

La consecuencia más radical de esto consiste en concebir un orden simbólico determinado, por ejemplo un orden político, como basado en su propia negación. La excepción de ese orden constituye su fundamento.

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico —por ejemplo, libertad, igualdad— es «falso» en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo «libremente», el obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que es precisamente esta libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las «libertades burguesas».[26]

Este mismo razonamiento se puede extender a diversos ámbitos. Uno de ellos, que resultaría esencial para superar la lectura economicista de la crítica de la economía política sería el ámbito de lo político estatal. El reto consistiría básicamente en vincular la «forma valor», tal como la hemos comprendido, con la forma política y su concreción estatal. Otro reto, igualmente importante,

sería restablecer el vínculo entre lo político y la dimensión psíquica constitutiva de los sujetos como acontecía en la teoría política clásica. Esto es tanto más necesario cuanto que lo político resulta insuficientemente comprendido si se lo concibe divorciado de los aconteceres de la psique.

El tema es fascinante y su desarrollo exigiría un tratamiento extenso y profundo. Aquí nos conformaremos con señalar, en un nivel general y abstracto, que la lógica que articula la crítica de la economía política también funciona en el plano de la constitución de lo político y también se vincula con la formación del sujeto desde un horizonte psicológico.

HOBBES Y EL CONTRACTUALISMO

En la fundamentación contractualista del Estado, para tomar uno de los modelos clásicos de interpretación de lo político estatal, hallamos expuesta con claridad la lógica a la que nos hemos referido. Thomas Hobbes es quien le da una expresión muy nítida.[27] El filósofo inglés supone un estado de naturaleza en el que los individuos se enfrentan unos con otros de modo múltiple y complejo. «El hombre es el lobo para el hombre» es un enunciado que no describe a los grupos de lobos reales, pero sí la consideración que el hombre ha tenido respecto de aquel animal, es decir, como de un enemigo que ponía en peligro, más que a las ovejas, la materia prima de la producción textil. El hombre es para otro hombre, como si fuera un lobo, un enemigo. «El otro es el enemigo», repetiría siglos más tarde aquel gran seguidor de Hobbes, el jurista alemán Carl Schmitt.[28] El medio para salir del estado de naturaleza, en el que la vida del hombre es insegura, breve e infeliz, es un pacto de todos con todos, por el que los seres humanos renuncian a hacerse justicia por su propia mano y se comprometen a obedecer a una instancia suprema que concentrará la violencia y el castigo. Dicho con otras palabras, pasar del estado de naturaleza a la condición estatal de vida implica la renuncia de todos al derecho de vengar directamente las injurias recibidas. Todos renuncian menos uno: la instancia del poder soberano del Estado se mantiene, siguiendo la metáfora hobbesiana, como el último y único lobo, que queda excluido del conjunto, para que el todo adquiera la forma de una asociación estatal. Sin ese significante amo, es decir, sin ese lugar de la soberanía estatal, la condición política de los sujetos es insostenible. La lógica de la «forma valor», entonces, tenía un precedente en la teoría política. Pareciera que solo se trata de una casualidad y nada más, pero la realidad es que hay una misma lógica histórica que liga las manifestaciones de la forma valor en el terreno de la producción, distribución y consumo de las mercancías, con el terreno de la construcción y reproducción de lo político estatal. De acuerdo con esto, la propia conformación de ámbitos diferenciados como «lo económico», «lo jurídico», «lo

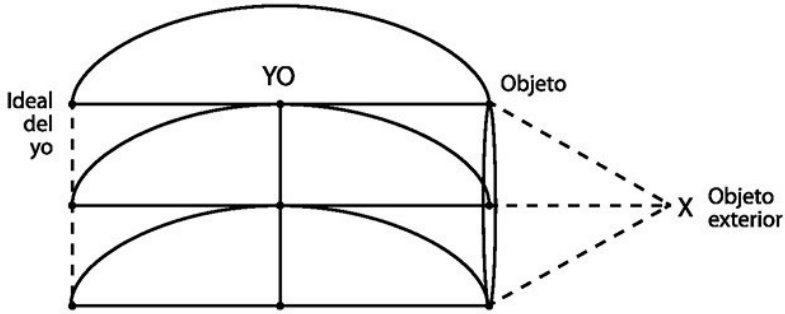
político», etc., podría ser interpretada resultado del despliegue de la forma valor. La separación y constitución de ámbitos distintos no sería el resultado de una escisión, material, real, sino la manifestación de la propia «forma valor». La condición político-estatal de la existencia reproduciría en otro nivel el desdoblamiento implicado en la «forma valor» y tendería a la hiperformalización de los procesos políticos. Marx mismo en «Sobre la cuestión judía» dejó señalado el tema al concebir que en el mundo moderno el hombre llevaba una doble vida, una celestial y otra crudamente material.[29] La existencia política estatal, con todo el formalismo y procedimentalismo que la caracterizan, podría ser comprendida entonces como un espacio articulado por la abstracción real. Ello nos pone en condiciones de sostener que todas las formas políticas articuladas desde la «forma valor» quedan sometidas a la lógica del «todo menos uno», lo cual se traduce en que cada una de ellas consiste en un conjunto de procedimientos diferentes orientados a ocupar el lugar vacío del poder soberano del Estado. Así, por más democrático y republicano que sea un Estado, siempre implicará el principio de la excepción constitutiva, el mismo que articula la «forma valor». Y no se trata solo de una semejanza o una analogía sino de una concatenación lógica a partir de los significados del valor. De este modo, las creencias políticas, aquellas que hacen que las abstracciones pensamiento se conviertan en abstracciones reales (me refiero a la fe en la democracia, el recurso a la soberanía popular, el imperio de la ley, el Estado de derecho, el partido político, los Derechos Humanos, etc.) funcionan como abstracciones reales que dan consistencia generalizada, en términos de proceso de legitimación, a la «forma valor».

LA DIMENSIÓN PSÍQUICA DE LA «FORMA VALOR»: FREUD

Ahora bien, nada de lo anterior podría funcionar adecuadamente si no se incorporara la dimensión de lo psíquico-social en conexión con la forma valor. Y he ahí que encontramos una extraña semejanza entre el procedimiento de exposición de la lógica del valor, en términos de la excepción constitutiva, y el esquema con el que Sigmund Freud expone el complejo problema de la instauración del principio paterno en el triángulo edípico (madre/padre/hijo), pero sobre todo en una congregación de personas, en una masa. Dice el fundador del psicoanálisis:

Las elucidaciones anteriores nos han preparado para indicar la fórmula de la constitución libidinosa de una masa; al menos, de una masa del tipo considerado hasta aquí, vale decir, que tiene un conductor y no ha podido adquirir secundariamente, por un exceso de «organización», las propiedades de un individuo. Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo.[30]

A continuación, Freud reproduce un esquema que bien podría ser el de la derivación del dinero a partir de la mercancía y el del capital a partir del dinero:



Esquema de S. Freud, Psicología de las masas y análisis del yo, op. cit., p. 110.

Lo más interesante aquí es que los razonamientos de Freud podrían, sin grandes dificultades, aplicarse no solo a la «masa» sino también a la lógica de la autoridad política de un Estado. En ese caso, el padre de la horda primitiva sería un mito que representa el lugar que ocupa la excepción constitutiva en la estructuración de todo orden político. La reproducción de ese orden tendría una dimensión psíquica que explicaría la naturaleza pulsional de la obligación política y también de la rebelión. Y esto no solo acontecería en las regiones y los países articulados por las sociabilidades tradicionales en los que tiende a prevalecer un tipo de dominación carismática, personalista, caudillista, con sus culturas políticas «de súbdito» o «parroquial», sino que también valdría para lo que en, última instancia, resulta atractivo de una opción electoral en lo más refinado del procedimentalismo democrático.

SIN PULSIONES NO HAY POLÍTICA

Es preciso concluir esta interpretación que redimensiona la crítica de la economía política al ponerla en consonancia con construcciones del pensamiento que la preceden y la proceden. La obra del pensador de Tréveris tiene pretensiones científicas, por supuesto, pero en sentido estricto no se inscribe en ninguna de las ciencias sociales particulares. Lo que es indudable es que el horizonte teórico desde el que Marx trabaja es el de la filosofía centrada en el ser humano, no considerado en cuanto abstracción sino como un ser materialmente configurado e históricamente construido. Se trata entonces de una filosofía antropológica en cuyo centro está la relación práctica entre seres humanos. Así, lo político, en su sentido clásico, en tanto describe a los seres humanos relacionados por necesidad simbiótica, constituye el núcleo del tratamiento filosófico que despliega el pensador alemán en su crítica del discurso de los economistas. Su crítica de la economía política es, sobre todo, un discurso filosófico cuya articulación se realiza desde una política ética de corte trascendental de raigambre kantiana. La intersubjetividad propia de la «forma valor» depende de que los seres humanos instalen en el orden simbólico sus creencias, sus fantasías y su sentido de realidad. Por esta razón, para funcionar adecuadamente, el orden simbólico vertebrado por la lógica del valor requiere involucrar la trama de las pulsiones que en la producción, adquisición y consumo de objetos mercantiles encuentra una satisfacción parcial. Dicho con otras palabras, el capital cumple con algunas expectativas pulsionales de los sujetos, pero frustra y obstaculiza otras. La crítica práctica del capital, inspirada por la visión multidimensional de Marx, tendría que indagar la forma de entrelazamiento de las pulsiones insatisfechas con los modos del encuentro solidario (política de la amistad) entre sujetos. Ello es necesario para imaginar otra forma de sociabilidad y de vida política que, sin soslayar el conflicto, la envidia, los celos, la avaricia, etc., pueda, no obstante, perfilar la dignidad como soporte de una forma de vida. En esta tarea, el discurso crítico de Marx resulta un referente indispensable.

1 Por lo demás esto fue lo que distinguió a Marx respecto de los anarquistas. No toda relación de mando/obediencia cae en el ámbito del poder despótico. Es en contraste con este tipo de relación como se puede entender el gobierno y, en consecuencia, la política en un sentido preciso. Como se sabe, Marx era un buen conocedor de los filósofos griegos de la antigüedad. Su tesis doctoral lo atestigua. Es muy probable que esta conciencia de la distinción entre mando despótico y gobierno político la haya recuperado de aquel universo fundamental. «Digamos ahora que a diferencia de nosotros los modernos, a quienes por efecto de la apolítica y pasional cultura de poder que padecemos nos resulta difícil discernir las palabras homónimas, para los antiguos dichas voces son simplemento eso, nombres comunes que permiten designar objetos distintos […] krátos significa […] a veces autoridad, a veces el nudo de poder. El caso de homonimia que nos interesa […] es el de la palabra monarca. […] ¿Por qué habríamos de dudar en declarar insensato a quien confunde la autoridad con el poder o al rey con el tirano, siendo este como es la representación pervertida de aquel? […] Así como no confundimos el agua clara con el aceite viscoso, tampoco debiéramos confundir al rey con el tirano, ni la autoridad con el poder, parejas estas que solo tienen en común el nombre que las designa de manera indistinta». (P. Marcos, Psicoanálisis antiguo y moderno, México, Siglo XXI, 1993, pp. 82 y 83).

2 G. Ávalos, Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2001, pp. 17 y ss.

3 I. Kant, Crítica de la razón pura, Madrid, Losada, 1984.

4 Id., Crítica de la razón práctica, Buenos Aires, Losada, 1990.

5 Id., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, México, Porrúa, 1990.

6 Las tres formulaciones se encuentran en la Fundamentación (I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, op.cit., pp. 39, 44 y 50). En la Crítica de la razón práctica se argumenta desde una sola formulación del imperativo categórico a la que se

denomina «Ley fundamental de la razón práctica pura»: «Handle so, dass die Máxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne» [«Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal»] (I. Kant, Kritik der prktischen Vernunft. Werkausgabe Band VII, Frankfurt, Suhrkamp 56, 1974, p. 140).

7 Lo trascendental es todo conocimiento que, en general, se ocupa no de los objetos, «sino de la manera que tenemos de conocerlos, en cuanto que sea posible a priori». Lo metafísico, en cambio, corresponde a lo que un concepto presenta como dado a priori. I. Kant, Crítica de la razón pura, op. cit., p. 108.

8 K. Marx, Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 19.

9 El concepto de enajenación sigue siendo vigente y fructífero, como evidencia John Holloway en su polémico libro Cambiar el mundo sin tomar el poder (Buenos Aires-Puebla, Herramienta/ Universidad Autónoma de Puebla, 2002).

10 En 1844 Marx todavía no diferenciaba entre la categoría trabajo y la de fuerza de trabajo. Esta diferencia, además de su indudable pertinencia económica, resulta crucial en la comprensión de la dimensión ética de la crítica de la economía política, pues el trabajo crea valor pero él mismo carece de valor. ¿Por qué el trabajo mismo carece de valor? Si lo tuviera y se pudiera pagar («pago tu trabajo», «me pagan mi trabajo», «yo no regalo mi trabajo») no habría ganancia: solo si se viola la ley del valor es posible la ganancia y, en consecuencia, la acumulación de capital. Un elemento anómalo se constituye en el fundamento de la existencia de toda la estructura capitalista. Ese es el peso de la negatividad, filosóficament expresado. Pero además, el trabajo carece de valor porque el trabajo es uno de los atributos universales constitutivos del ser humano en cuanto tal, en tanto personalidad creada históricamente: esto se formula con la categoría de dignidad.

11 «La vida individual y la vida genérica de los seres humanos no son diferentes, sino —y ello es necesario— el modo de ser de la vida individual es una particularización de la vida genérica, o mientras

más genérica sea la vida, más específica y universal es la vida individual». K. Marx,«Manifest der kommunistischen Partei», op. cit., p. 239.

12 J.G. de Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, México, FCE, 1987.

13 J.J. Rousseau, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 1989.

14 Ibid., p. 248.

15 C. Fourier, La armonía pasional del nuevo mundo, Barcelona, Taurus, 1973.

16 A. Smith, La teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 1997.

17 K. Marx, Cuadernos de París. Notas de lectura 1844, México, ERA, 1980, p. 155.

18 J.J. Goux, Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis, Buenos Aires, Calden, 1973.

19 S. Žižek, El frágil absoluto, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 45.

20 A. Sohn-Rethel, Trabajo manual y trabajo intelectual, op. cit., p. 28.

21 Ibid., p. 28.

22 Ibid., p. 49.

23 Ibid., p. 50.

24 Ibid., p. 54.

25 S. Žižek, El sublime objeto de la ideología, México, Siglo XXI, 1992, p. 47.

26 Ibid., pp. 47 y 48.

27 T. Hobbes, Leviatán, o la materia, forma y poder de una

república eclesiástica y civil, México, FCE, 1982.

28 C. Schmitt, El concepto de lo político, México, Folios, 1985.

29 «Ahí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera conformación, el ser humano lleva, no solamente en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad efectiva [Wirklichkeit] una doble vida; una celestial y otra terrenal. La vida en la comunidad política [politischen Gemeinwesen], donde vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad civil burguesa [bürgerlichen Gesellschaft], donde, de hecho, es un hombre privado, los otros seres humanos son tratados como medios, y él mismo deviene un medio a merced de poderes ajenos» (K. Marx, «Zur Judenfrage», en Die Frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953, p. 181).

30 S. Freud, Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras Completas, Tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, pp. 109 y 110.

5. Alienación, fetichismo y reificación: la subsunción de la vida en el capital

INTRODUCCIÓN

«El capital se convierte en un ser extremadamente misterioso».[1] Marx dedicó gran parte de su vida («los mejores años») a develar ese misterio. A través de este largo, paciente y complejo proceso de estudio, análisis y producción teórica, el pensador de Tréveris pudo, finalmente, descubrir aquello que se hallaba envuelto en el misterio. No solo muestra que el «trabajo lo es todo» —como había escrito en sus manuscritos del período 1861-1863—, sino que el capital significa, en lo profundo, una relación humana de dominación que adquiere la forma de cosa y mediante la cual el sujeto productor crea al ser que lo domina. De esta manera, el eje central del discurso marxiano trata sobre la dominación y subordinación entre seres humanos, aunque sea transportado mediante las categorías de la economía política. Si la relación es persona-persona, se trata de una relación política cuando en ella se juega la determinación deliberada de la vida en común.[2] Si esto es verdad, Marx queda descubierto como un teórico del poder, es decir, como un pensador que descubre y comprende la constitución y el devenir del poder en su desenvolvimiento histórico típicamente moderno. Sus manuscritos de 1863-1865 retoman y amplían el estudio que había quedado condensado en los siete cuadernos conocidos como los Grundrisse. El tratamiento de la naturaleza profunda del capital en tanto relación de poder y dominación entre seres humanos revela que la producción y reproducción de la vida humana se sigue desarrollando, contradictoriamente, por y a través del «robo de vida». El autor encuentra en este carácter del capital «la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa».[3] De manera más precisa, encontrará en la figura religiosa del fetichismo la connotación cabal del carácter «misterioso» de la forma social capitalista.

Este capítulo tiene el propósito de argumentar la tesis básica según la cual en la esencia del desarrollo de la crítica de la economía política se encuentra tratado un tema de naturaleza política, si por

política se entiende, como hemos procurado sostener, el conjunto de procesos determinantes de la vida en común, ya sea en su forma social o comunitaria. El tema es el de la dominación entre seres humanos a través de los usos de la ciencia y la tecnología. Marx ha mostrado que «la totalidad de los momentos económicos del capital (y por ello de la economía política clásica: valor, precio, ganancia, etc.) son solo trabajo vivo impago: vida humana robada».[4] Ahora bien, sostengo que, además de este sentido político de la obra de Marx, la propia relación que el pensador alemán pone al descubierto como la esencia del capital es una relación de dominación y subordinación entre personas, es decir, una relación de carácter político si por política se entiende la relación entre seres humanos por medio de la cual está en juego la determinación de las normas que rigen la convivencia. He ahí el fundamento del capital, pero a partir de él se genera un proceso de realización y manifestación concreta de ese fundamento a través de una inversión de la relación natural de los seres humanos con las cosas. La cuestión del fetichismo tiene, entonces, una relevancia sorprendente, pues tiene una referencia existencial real, aunque se le exponga de una forma metafórica. Si la estructura esencial del capital es esta relación de dominio o de «hegemonía y subordinación» en la que el trabajo muerto domina al trabajo vivo, la cuestión del proceso de subsunción del trabajo en el capital, que es realmente efectiva cuando la máquina encarna el principal factor del ejercicio del poder, es un aspecto central de la filosofía política de Marx. El proceso de subsunción del trabajo en el capital, asociado con el fetichismo, tiende a caracterizar la naturaleza esencial de la dominación capitalista y, por tanto, es una pieza fundamental en la filosofía política peculiar de Marx. El temple filosófico de Marx se vuelve a evidenciar cuando distingue entre subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital. La primera refiere a la forma social, a la «forma valor» tal y como la hemos venido exponiendo: relación entre personas mediada por una abstracción, vínculo entre un comprador y un vendedor de fuerza de trabajo. Pero si a esa misma relación formal se le sigue en su desdoblamiento, lo que tenemos es una subsunción realmente efectiva, realizada en el proceso de producción cuando aparentemente dominan las máquinas, aunque más no sea sino como expresión reificada del poder del capital como poder de la tecnología, manifestación de otro de los poderes del capital que es

el control monopólico del conocimiento. Este poder aparece como si fuera el dominio abstracto e impersonal de las «máquinas» (de los sistemas informáticos) sobre los humanos. Entramos a un nuevo escenario fenomenológico (una nueva figura del espíritu del capital) en el que se produce un nuevo tipo de fetichismo.

LAS MÁQUINAS EN EL PODER

En un libro que recoge y reelabora sus conferencias Tanner impartidas en 2005 en la Universidad de Berkeley, Axel Honneth sostiene que en la actualidad hay indicios sutiles del resurgimiento del concepto de reificación [Werdinglichung] para hacer el diagnóstico de nuestros tiempos.[5] Estos indicios van desde novelas y relatos estructurados a partir de la idea de que los seres humanos se tratan a sí mismos y tratan a los otros como objetos inanimados y sin sensibilidad hasta la aparición de textos de análisis teórico, de carácter sociológico y filosófico moral, de amplia difusión, que vuelven literalmente al concepto tratado para connotar uno de los signos más característicos de nuestra época: la utilización instrumental de otras personas y su reducción a objetos de compraventa. Por supuesto que entusiasma que el viejo concepto de la tradición marxista vuelva a inspirar estudios sobre la deshumanización del hombre del capitalismo, digamos, posmoderno. Es como un aluvión de aire fresco, por lo menos en una primera impresión, pues genera la certeza de que, a pesar de los indudables cambios en sus formas de manifestación, el capitalismo es un sistema que cosifica y enajena al ser humano, lo que sin duda hace actual la crítica de Marx a las tendencias deshumanizantes del capitalismo. Dije que, por lo menos en un primer momento, parece positivo y alentador este resurgimiento de viejos temas marxistas, pues, si somos escépticos, es probable que esté operando un mecanismo de poder del que dio cuenta Foucault al tratar sobre la sexualidad: una de las formas de controlarla y reprimirla es hablar mucho de ella, en todas partes y en todas sus formas posibles.[6] Se trata de un conocido procedimiento ya estudiado por Freud pues, como se sabe, cuando más se habla de algo es porque más se lo quiere conjurar con la palabra, es decir, se lo quiere poner en un sitio identificable a fin de que no inunde, con su insistencia sintomática, la vida cotidiana. Dicho con otros términos, cuando un tema comienza a ponerse de moda en la academia y entre la élite intelectual de la sociedad, puede ser un signo no de que las cosas comienzan a cambiar sino de que se erige

un dispositivo terapéutico para que precisamente las cosas no cambien. Esto se sintetizaría en la típica actitud cínica de quien actúa cosificadamente no porque ignore lo que está haciendo, sino porque sabe perfectamente lo que hace y, aun así, lo hace y quizá con mayor satisfacción.

Podemos, sin embargo, estar de acuerdo con Honneth en que hay una actualización del concepto de reificación, pero más aún del tratamiento de la problemática social que ese concepto conlleva, aunque no se utilice explícitamente. Autores como Zygmunt Bauman[7] y Richard Sennett[8] han apuntado hacia ese blanco de las consecuencias catastróficas para la vida humana en su dimensión más humanamente radical, del capitalismo tardío. Si el tema de la cosificación ha resurgido, ello también implica una actualización de dos conceptos torales para el pensamiento crítico, a saber: el de la alienación y el del fetichismo. Considero, empero, que estos temas no han dejado de estar presentes no tanto en la academia y en la estética de la alta cultura, sino en un nivel más profano y, si se quiere, pedestre de la vida social. Me refiero al imaginario social cultivado por la industria cultural de Hollywood, cuyos productos son vistos por millones de personas en todo el mundo, casi simultáneamente, y generan ganancias estratosféricas. En este punto es conveniente seguir al filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien usa con frecuencia las películas no «de arte» o de «culto» sino aquellas más triviales y populares para dar cuenta de complejos conceptos o problemáticas psicoanalíticas, políticas o sociales.[9] En nuestro caso, solo bastará mencionar algunos ejemplos para que quede clara la persistencia en el nivel de lo imaginario de la constelación temática integrada por los conceptos de cosificación, enajenación y fetichismo. Más adelante examinaremos la función que ella tiene en el discurso crítico de Marx con algunos desarrollos tomados de los Grundrisse.

Parece una obsesión de la industria cultural hollywoodense el uso de la ciencia ficción para construir tramas espectaculares, saturadas de efectos especiales impresionantes y con un despliegue abrumador de recursos, que por supuesto suelen recuperarse en taquilla y a través de los sistemas de pago para consumo doméstico. Por supuesto que es un negocio sumamente rentable, pero no es ahí donde quiero detenerme, sino en las repercusiones ideológicas que

desembocan en la reproducción cultural del capitalismo. Dentro de las producciones de la ciencia ficción destaca aquel sector constituido por filmes que tratan el tema del dominio de las máquinas sobre los hombres, un tema del corazón del marxismo, pero con una dimensión diferente cuando observamos que se trata en el plano de la gran industria cultural. Matrix, de las hermanas Wachowski, Minority Report, de Steven Spielberg, y Transformers, de Michel Bay, son muestras representativas de que los temas de la cosificación, la enajenación y el fetichismo han llegado a las mentes creativas de Hollywood; son también manifestaciones de las ansiedades, los temores y las angustias más acuciantes de millones de personas que pierden su empleo por la «implementación de nuevas tecnologías» o, más sencillamente, porque se ha fracasado en la infernal competencia. Del mismo modo, puede interpretarse que estas superproducciones tienen un cometido terapéutico, pues es probable que la emoción puesta en juego por el espectador desemboque en una situación catártica que permita sobrellevar las preocupaciones cotidianas, a la manera del teatro griego de la Antigüedad.

Detengámonos en la última de las películas mencionadas. Transformers es la historia de un vínculo afectivo entre un joven (Sam) y un grupo de robots vivientes, extraterrestres, que han perdido su planeta por luchas intestinas que derruyeron su imperio de paz y armonía. La razón de ese extravío fue la lucha por el poder emprendida por un grupo de inconformes llamados «Decepticon», comandados por Megatrón. Los robots se lanzan a la búsqueda del «cubo», un objeto que posee la «chispa suprema», que representa algo así como la fuente originaria del poder, y que, por alguna razón, vino a caer al planeta Tierra. El grupo de robots vivientes buenos, encabezados por Optimus Prime, es aliado de los humanos y tiene prohibido hacerles daño. Los adversarios, en cambio, atacan a estos seres inferiores y despreciables. El joven Sam lucha aliado con los «autobots» buenos y con un destacamento del ejército de Estados Unidos, que ha regresado de Qatar. El joven se convierte en héroe al destruir a Megatrón, lo cual le permite también acceder a la mujer de sus más intensos deseos sexuales, quien, por cierto, le había ayudado en su gesta.

Por supuesto, toda trama es interpretable de muchas maneras y

ninguna puede reclamar ser la verdadera. Así, por ejemplo, esta película puede representar la realización del deseo de todo adolescente medio de una sociedad capitalista próspera que consigue hacerse héroe, poseer el coche más potente y bello y, como coronación de un acto heroico (en su propio universo onírico), la mujer deseada, la más hermosa. También sería dable decir que se trata de representar el universo fantasmático de la familia tradicional de clase media estadounidense donde el padre, como Homero Simpson, ha perdido su lugar de autoridad y, en consecuencia, genera una situación de inestabilidad emocional en su hijo único que es resuelta mediante el recurso a la fantasía psicótica. Otra posibilidad es interpretar la trama como una advertencia de los peligros del uso de la tecnología cuando esta tiene fines malos y de su provecho cuando tiene fines buenos. De igual manera, es imaginable dar un giro femenino a la interpretación y señalar el papel protagónico de Mikaela (Megan Fox), la mujer deseada por el joven héroe, en tanto que se trata de una Antígona actualizada al romper las leyes positivas para hacer valer la justicia: ayudaba a su padre a robar coches. Las interpretaciones pueden ser muchas y de eso se trata, pues un filme es una proyección de imágenes organizadas, tan generales, universales y abstractas que son susceptibles de responder a lo que cada espectador quiera proyectar. Frente a tal variedad de posibilidades de interpretación, lo que parece más apropiado no es tanto hallar el común denominador de todas sino captar la falla, el detalle incoherente, el deja vu; en un concepto: el momento sintomático, que es manifiesto pero que oculta algo. En una película de ciencia ficción es muy fácil de captar, pues a fin de que sea lógica la realidad diegética tiene que ser violentada la realidad física, natural y social. Esta interpretación de la ficción entiende como un síntoma social el éxito en taquilla de la proyección de una trama en una gran pantalla en miles de salas en todo el mundo, casi en forma simultánea. Pero una interpretación de un documento fílmico que busque «el síntoma» tratará de hallar una frase o una imagen que condense de manera contradictoria la tensión entre la realidad diegética y la miserable realidad de la vida social.

En este caso la frase que funciona como operador sintomático de la trama dice, curiosamente, «es más de lo que ves». Esta frase parece condensar un análisis involuntario del fetichismo del capital. En su

contexto, la frase se refiere, en primer término, a lo que le dice el joven a la mujer, cuando esta le pregunta si piensa que ella es superficial: «¡No! Es más de lo que ves»; y luego se autorreprocha: «¡Qué estúpido! ¿Cómo pude decir semejante tontería: "es más de lo que ves"?». Cuando los robots buenos se quedan a vivir entre los humanos, el líder, en una pieza oratoria digna de los discursos más encendidos de manufactura estadounidense, señala: «Este mundo será nuestro nuevo hogar. Viviremos entre esta gente, ocultándonos a plena vista, pero cuidándolos, esperando, protegiéndolos. Fui testigo de lo que su valor es capaz, y aunque somos de mundos distintos, al igual que nosotros, es más de lo que ves». Por supuesto que este despliegue no se refiere sino a que en la vida ordinaria los robots serán simples coches y camiones, triviales y ordinarios, nada espectacular, pero en realidad son robots con vida, una forma superior de vida mecanizada.

Robots vivientes y seres humanos robotizados parecen ser el signo de los tiempos actuales, aunque ya Hobbes en el siglo XVII pensaba su Leviatán como un gran organismo máquina. El peligro es que las máquinas se apoderen de la vida de los seres humanos: ¿no es este acaso uno de los motivos centrales del discurso crítico de Marx en lo que se refiere a la cosificación, la enajenación y el fetichismo?

FETICHISMO COMO ANALOGÍA DE LA EXTERIORIZACIÓN ENAJENANTE Y COSIFICADORA

La célebre referencia de Marx al fetichismo de la mercancía en El capital parece más bien una analogía literaria, una metáfora. Lo es, pero con ella el autor quiere exponer la densidad y gravedad de la forma social moderna.

Fetiche viene del portugués (de raíz latina facere, hacer, es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los seres humanos pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración.[10]

El fetichismo, entonces, es el proceso por el que lo hecho o creado por la mano del hombre se sitúa por encima del hombre y lo domina. De este modo, se invierte la relación normal: lo creado aparece como lo creador, lo producido como lo productor, el resultado como la premisa. El valor y, más tarde, el precio de las cosas son ciertamente abstracciones, solo existen en el pensamiento, pero siendo tales, rebasan con mucho la mera materialidad de los objetos, su valor de uso. De este modo, la formalidad de las cosas es más real que su momento meramente material, lo cual se hace patente cuando se repara en el simple hecho de la vida cotidiana de tener o no dinero para adquirir los satisfactores de las necesidades o los deseos. Los precios de las mercancías son, por supuesto, la condensación de este dominio de lo abstracto sobre lo concreto material tangible y constatable por los sentidos.

En los Grundrisse, Marx menciona el fetichismo una sola vez y lo hace en el plano del discurso de los economistas:

El tosco materialismo de los economistas, que les hace considerar tanto las relaciones sociales de la producción humana como las determinaciones que las cosas reciben en cuanto subsumidas bajo estas relaciones, como si fueran propiedades naturales de las cosas, es un idealismo igualmente grosero, un fetichismo, sí, que atribuye a las cosas relaciones sociales como determinaciones inmanentes a ellas, y de esta suerte las mistifica.[11]

El fetichismo aparece asociado con una forma de conducir el pensamiento que desemboca en una mistificación. En este caso, el obrero, subjetividad creadora, aparece a merced de los objetos inanimados que, como capital, toman la forma de medios de producción. Las cosas utilizan a los hombres. ¿Cuál es la forma de pensamiento que propone la crítica de la economía política?

Como sabemos, Marx definía su discurso crítico de la economía política como «un todo artístico […] ordenado dialécticamente». La dialéctica de Hegel le parecía el camino adecuado para revelar el misterio que ocultaba la economía política clásica. La dialéctica hegeliana, una vez despojada de lo que en opinión de Marx constituía su lado místico, llevaba a descubrir la esencia de las cosas, pero también podría contribuir a la comprensión de la forma en que aquella esencia se manifestaba en la superficie.[12] Por supuesto, una primera lección de la dialéctica era la desconfianza en la certeza sensible y la necesidad de ascender en la comprensión de los modos en los que aparece lo que es. Hay dos elementos de la dialéctica de Hegel que son particularmente relevantes para Marx, quien leía la Ciencia de la Lógica del filósofo de Stuttgart mientras redactaba los Grundrisse. Dice Hegel: «En mi Fenomenología del espíritu […] se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo».[13] Más adelante, Hegel señala que conocer significa saber un objeto según su contenido determinado. Este contenido no es sino una multiplicidad de relaciones recíprocas y de relaciones con otros objetos, lo cual implica que es inapropiado el análisis que solo alude al ser en sí, desvinculado de los otros

objetos. Entonces, lo que está más allá de lo inmediato sensible y constituye el contenido de las cosas visibles es una red de relaciones comprendidas conceptualmente. Marx hizo saber a Engels que si volvía a «tener tiempo» redactaría «dos o tres pliegos» para hacer accesible a «los hombres con sentido común el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado». En esta tónica, ya ha sido tratada por diversos autores la sugerente semejanza entre las estructuras lógicas de la Ciencia de la Lógica de Hegel y El capital de Marx.[14] Está lejos de ser una casualidad esta semejanza. Marx analizó el discurso de la economía política armado con la dialéctica de su maestro, lo que significa que siguió el procedimiento que proponía Hegel, aunque con un propósito distinto.

Marx comienza con el análisis de la producción y de inmediato se percata de que tal actividad posee rasgos o determinaciones comunes en diferentes épocas: «ciertas determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción». Era necesario, como primer paso, separar aquellas determinaciones comunes a toda producción para que no se olvide cuál es la diferencia específica entre un tipo de producción y otro. Los economistas modernos —advierte Marx— han caído en este olvido y por ello «demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes». Ellos identifican, por ejemplo, el instrumento de producción (necesario en cualquier época para llevar a cabo el acto de la producción) con el capital —que también es, entre otras cosas, instrumento de producción—, y con esta identificación hacen del capital una «relación natural, universal y eterna». La entrada al discurso por el problema de la producción conduce, entonces, a una lección metodológica básica: cuando se pretende estudiar un todo, es necesario hallar sus determinaciones, es decir, aquello que da su ser al objeto o fenómeno. La producción así planteada, «en general», tiene distintas determinaciones, es decir, distintos elementos que la constituyen como producción. El proceder correcto será ahora separar esos elementos comunes y encontrar la «diferencia esencial» de una producción respecto de todas las demás.

Marx examina en seguida la relación de la producción con la distribución, el cambio y el consumo, tal y como «la asocian los

economistas». Es en este punto cuando retorna una idea muy aguda de juventud: los economistas suelen otorgarle a lo evidente prima facie el estatuto de realidad, y en lo que deriva este proceder es elevar a categorías universales y abstractas al mundo empírico, es decir, al orden existente. Por eso han naturalizado y eternizado la economía capitalista. Marx descifra esta torsión del pensamiento y propone elevarse de lo abstracto a lo concreto espiritual. Este «concreto espiritual» no es el concreto histórico real, «no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo», sino que «es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de este mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico».[15]

Ahora bien: ¿cómo llega a construirse este concreto espiritual? No es, claro está, tratando de representar en la mente lo concreto como lo inmediato, como lo que se presenta a los sentidos en la vida cotidiana. De nuevo Hegel da la clave: «Pensar el mundo empírico significa […] cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, no se queda con su primera figura empírica. El haber interno de lo percibido se extrae alejando y negando la cáscara».[16] Entonces, hay que reorganizar la primera representación de lo concreto, que es una representación caótica, como la califica Marx. Ahí y entonces empieza el método teórico propiamente dicho, ya que una representación es parte del conocimiento cotidiano. El método dialéctico propiamente dicho comienza con la abstracción. En la Fenomenología del espíritu, Hegel había advertido que «lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que solo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo».[17] La sustancia en cuanto sujeto es la pura y simple negatividad y ello se traduce en la aniquilación de todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma. En esta tesitura, Hegel distinguía entre el «pensamiento razonador» y el pensamiento especulativo, el cual reivindica porque sigue el propio movimiento del concepto:

Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto. […] En el pensamiento conceptual […] el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él.[18]

Si me he detenido en estas densidades hegelianas es porque muestran la complejidad del método que va a tomar Marx para pensar el capital. En primer término, lo abstracto sería el ser en sí, es decir, el ser separado de sus relaciones con los elementos que lo determinarán y que le darán forma, contenido y perfección. «El acto de la abstracción es analítico —nos recuerda Dussel—, en el sentido de que separa de la "representación plena" uno a uno de sus múltiples contenidos noéticos (momentos de la realidad de la cosa misma); separa una parte del todo y la considera como todo. El considerar una "parte" como "todo" por la capacidad conceptiva de la inteligencia es la esencia de la abstracción».[19] La totalidad, pues, ya no es «caótica» como en el nivel de la certeza sensible, sino que es rica en determinaciones y relaciones. Así, las intuiciones y representaciones iniciales se transforman en conceptos mediante la abstracción de las determinaciones que hacen al todo. En suma, el «método científico correcto» es, para Marx, aquel que comienza el acto de conocer con los momentos más simples, con la abstracción de las determinaciones y, a partir de ahí, se eleva a la totalidad concreta que va a dar a cada determinación su formulación concreta, su sentido dentro del todo y, por tanto, su comprensión.

Es legítimo que nos preguntemos a estas alturas si no es este un método viejo que ya ha mostrado su inconsistencia y, peor aún, que es «esencialista» y por tanto potencialmente totalitario. Popper[20] y

Arendt[21] y muchas conciencias liberales estarían cuestionando de esta forma el método hegeliano usado por Marx. ¡¿Cómo pretender develar la esencia?! ¡¿Cómo querer llegar a la verdad en plena era del multiculturalismo, el relativismo, la tolerancia y el pluralismo?! Se entiende por qué, en la doxa dominante, el marxismo, como «gran relato», engendra al totalitarismo y, por eso mismo, está aniquilado. Para responder a todo esto solo hay que entender que la esencia es relación múltiple, pero no solo externa de las cosas entre sí, sino de las relaciones con el poder de concepción del pensamiento. Después de las grandes discusiones epistemológicas del siglo XX esto debería ser fácilmente comprensible, pero por desgracia no es así. Lo que de cualquier modo conviene preguntarse es lo que sucede si no se asume el método dialéctico, es decir, si no conducimos el pensamiento de la manera propuesta por Marx. Es este el caso clásico del fetichismo operando en el nivel epistemológico. Aún hoy, en la vida cotidiana, esto opera con singular persistencia.

Antes de referirnos al nivel práctico del fetichismo y de la constelación conceptual a la que pertenece, debemos detenernos en el tipo de práctica política que se desprende de remitir el fetichismo exclusivamente al nivel del conocimiento, del saber. La interpretación clásica del fetichismo diría, claro está, que el gran problema de la inversión fetichista está en un error de concepción, en una obnubilación del pensamiento, en una ilusión o en un engaño. Basta con quitar la venda de los ojos. Las consecuencias políticas de tal concepción son harto conocidas, pues encierran todo el programa de la Ilustración, aunque radicalizada. Abrir la mente de las clases subalternas se convierte en el imperativo práctico político más consecuente. El propio Marx parece convalidar esta interpretación.

El reconocimiento de que los productos son de propiedad suya y la condena de esta separación respecto a las condiciones de su realización —separación a la que tiene por ilícita y compulsiva—, constituyen una conciencia inmensa [enormes Bewusstsein], producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esta conciencia knell to its doom [dobla las campanas de

muerto anunciando su perdición], así como con la conciencia de los esclavos de que no pueden ser propiedad de un tercero, al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya solo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción.[22]

Si leemos esta idea en su contenido positivo, en efecto, queda claro que el problema del fetichismo se superaría con una «toma de conciencia». Sin embargo, hagamos la prueba de leer estas palabras desde un horizonte más amplio. Esta ampliación está plenamente justificada porque el fetichismo sería un momento de la alienación y esta, a su vez, sería un momento del proceso de escisión del trabajo consigo mismo, de la dominación despótica del sujeto respecto de sí mismo. Así, la enajenación y el fetichismo se encuentran en el registro de la conciencia y, por tanto, son formas de conciencia necesarias para que el capital se reproduzca. Veamos cómo en los propios Grundrisse la lógica relacional se despliega con toda su fuerza para conceptuar al fetichismo como parte de un proceso real, efectivo, de dominación del trabajo sobre sí mismo a través del capital.

Para Marx lo que constituye al capital como capital es una determinada relación social. Que esta relación aparezca como cosa es una parte del fetichismo. Pero existe otra dimensión del fenómeno fetichista que me interesa indicar. Y es en este nivel donde, a mi juicio, el fetichismo corresponde, en todos sus sentidos, con la naturaleza del capital como dominación o, dicho con otras palabras, caracteriza al tipo de dominación en que descansa el capital.[23] De lo que se trata es de comprender no «cómo se produce dentro de la relación capitalista» a la manera de los «economistas burgueses», sino «cómo se produce esta relación misma».[24]

I) En el intercambio mercantil. Como hemos visto, el poseedor de las condiciones objetivas del proceso laboral se enfrenta al trabajo vivo. Intercambian sus respectivas mercancías, sujetándose estrictamente a lo que marca la ley del valor: equivalente por equivalente. En este intercambio el trabajador obtiene un valor equivalente al valor de su capacidad (fuerza) de trabajo: esa es su mercancía y, como todas, tiene un valor, en este caso, el contenido

en sus medios de subsistencia. Por su parte, el dueño del dinero ha invertido parte de su capital (la parte variable) en adquirir un elemento de la producción: la mercancía fuerza de trabajo. «Conforme a la ley del valor a la que se ajusta el intercambio de mercancías, se intercambian equivalentes, cuantos iguales de trabajo objetivado, aunque un cuanto está objetivado en una cosa y el otro en una persona viva».[25] En este momento salen de la esfera de la circulación e ingresan a la de la producción. Aquí, los medios de producción entran como en su determinación de medios de producción; pero el valor de uso de los medios de subsistencia no entra como tal. En su lugar aparece el trabajo vivo.

II) En el proceso de producción. El valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo le pertenece ahora al capitalista. Como la ha vendido, ya no le pertenece a quien la lleva en su cuerpo. «El trabajo ya antes de comenzar ha cesado de pertenecer al obrero mismo, lo que se objetiva es para él objetivación de trabajo ajeno y por ende valor que se contrapone de manera autónoma a la capacidad de trabajo, capital».[26] Por esta razón, ahora el trabajo vivo queda bajo las órdenes de la personificación del trabajo muerto, o sea, del capitalista, que en esta tarea simplemente lleva a cabo las funciones que le asigna el capital. En este sentido, «el capitalista […] fuerza a los obreros a prolongar lo más posible la duración del proceso laboral» para obtener el plusvalor. Este es un acto de dominio en un doble sentido. Primero, porque el trabajo pertenece al capital; segundo, porque el trabajo vivo tiene que obedecer, dentro de la fábrica, las órdenes del capitalista. Y con ello solo cumple la función del capital. Por ello «el capitalista mismo no es poderoso sino en cuanto personificación del capital».[27]

La dialéctica entre subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital implica que, ya en su operación, el «modo de producción específicamente capitalista» está basado en el uso de máquinas y, entonces, el mando y la tarea de dirección del trabajo —que es una labor que el capitalista puede delegar— ya corre a cargo de la propia máquina, que impone sus ritmos al trabajo. He aquí una de las expresiones más terroríficas del fetichismo del capital, pues las cosas que parecen tener una vida propia y muy malas intenciones, recuerda el «imperio de lo siniestro»[28] o de «lo ominoso» de Freud, siempre asociado con la locura. La máquina

domina directamente al trabajo vivo: esa es la forma fetichista de aparecer de la relación de dominio del capital, ahora en su realidad de poder sobre la tecnología, la ciencia y el conocimiento en general. La máquina-fetiche, resultado del trabajo humano, domina físicamente al trabajador. El trabajo muerto se pone por encima del trabajo vivo, a la manera del déspota a cuya voluntad soberana se someten los súbditos. No es casual que, ya en la redacción de El capital, Marx se refiera a esto con la figura del «mando despótico del capital sobre el trabajo». En la teoría política clásica, el despotismo (a diferencia de la tiranía o de la dictadura) era una forma de gobierno irracional propia de los pueblos «sin historia» del Oriente. Con la figura del «despotismo del capital», Marx sitúa esta forma de poder «irracional» en el centro de Europa. Solo que aquí el déspota es una máquina «viviente». Con todo, la relación normal se invierte: la máquina, que es en sí un conjunto de conocimientos acumulados y que debería servir para hacer más ligero el trabajo, se convierte en un poder del capital que lo hace más intenso. De este modo, hasta la ciencia es puesta al servicio del capital: «en la máquina, la ciencia realizada se presenta ante los obreros como capital».[29] El mundo queda invertido: todo lo que el trabajo es, se lo apropia el capital. El capital emplea al trabajo. «Ya esta relación es, en su sencillez, personificación de las cosas y reificación de las personas».[30] Todas las fuerzas del trabajo son ahora fuerzas del capital.

De hecho, la unidad colectiva en la cooperación, la combinación en la división del trabajo, el empleo de las fuerzas naturales y de las ciencias, de los productos del trabajo como maquinaria, todo esto se contrapone a los obreros individuales autónomamente, como un ente ajeno, objetivo, preexistente a ellos, que está allí sin y a menudo contra su concurso, como meras formas de existencia de los medios de trabajo que los dominan a ellos y de ellos son independientes, en la medida en que esas formas son objetivas. […] Las formas sociales de su propio trabajo —subjetiva y objetivamente— o la forma de su propio trabajo social, constituyen relaciones que se han formado con independencia total respecto de los obreros individualmente considerados; estos, en cuanto subsumidos en el capital, se convierten en elementos de estas

formaciones sociales, que empero no les pertenecen. Estas formaciones sociales se les contraponen, pues como formas del capital mismo, como combinaciones que […] pertenecen al capital, surgen de él y a él se incorporan.[31]

Esta es en su forma más descarnada la dominación del capital y su fetichismo. Pero, es verdad, esta dominación no se reduce a la sede de la producción. Ahí opera, pero se presenta así porque el capital se apropia de trabajo vivo y solo por esa apropiación es capital.

En la esfera de la producción no se presentan los medios de subsistencia (valor del capital variable) sino el trabajo vivo. Su valor de uso ya no pertenece al obrero sino al capital. Por ello puede mandarlo despóticamente. En la subsunción real este poder lo ejerce la máquina. Es explicable, por lo demás, que la primera reacción de los obreros haya sido la destrucción de las máquinas. ¿Dónde está la fuente que explica esta dominación? El capitalista paga (ajustándose a la ley del valor) como salario el valor de la fuerza de trabajo. Pero se apropia del trabajo vivo. El trabajo vivo pasa a ser del capital. El trabajo vivo da vida al capital, lo resucita de entre los muertos. Sin embargo, el trabajador pone más valor del que recibe en trabajo objetivado y ello es la fuente del plusvalor que luego —transformado y mistificado— adquiere la forma de la ganancia, de la renta y del interés. ¿De dónde saca el trabajador la fuerza para trabajar más de lo necesario en la reproducción del valor de la mercancía que le compran? Esa parte la saca, sin duda, de su vida misma, integralmente considerada en tanto cuerpo viviente, palpitación vital natural y, por supuesto, de su ser genérico en cuanto es condensación cristalizada de la cultura y la civilización. Esta vida como fuente del capital, este sacrificio humano para que viva el fetiche, esta dominación de lo muerto sobre lo vivo, es la motivación de Marx para usar la figura religiosa del fetiche para connotar de manera precisa la relación social de dominación y subordinación llamada capital. La vida del capital representa muerte del trabajador, cual fetiche.

El trabajo vivo queda alienado en el valor como capital en cuanto

da vida al Poder que lo oprime, explota, otrifica. El valor, en su ser íntimo, en su estatuto ético, es la maldad suprema, perversidad intrínseca: sus propias determinaciones esenciales incluyen, subsumen, vida ajena no-pagada. La existencia del capital […] es «sangre» o «vida» del trabajador acumuladas.[32]

Es esta la dimensión del fetichismo que me interesaba destacar. El capital se alimenta de vida humana. En todo momento está en juego la vida. Es por eso que Marx cita párrafos enteros de diversas obras de economistas donde se compara al obrero con el esclavo. Así, por ejemplo, dice Edmonds: «El motivo que incita a un hombre libre a trabajar es mucho más violento que el que incita a un esclavo: un hombre libre tiene que optar entre trabajar duro y morirse de hambre; […] un esclavo entre trabajar duro y una buena tunda». Por su lado, James Stuart señala: «Se les podía obligar a trabajar porque eran esclavos de otros, ahora se les obliga a trabajar porque son esclavos de sus propias necesidades». Y es que, en efecto, la naturaleza del capital implica que en todo momento esté en juego la vida del sujeto del trabajo. Si vende su mercancía va dejando, paulatinamente, alientos de vida en el capital: su muerte paulatina es el engrandecimiento del fetiche. Si decide «libremente» no venderla, su vida corre peligro. Por todo esto, la relación capitalista es una «relación coercitiva que apunta a arrancar más plustrabajo mediante la prolongación del tiempo de trabajo —una relación coercitiva que no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que brota simplemente de diversas funciones económicas—».[33] La coerción capitalista «recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en modos de producción anteriores».[34] Y es justo como dominación, como coerción, que el capital se produce pero no se ve. Concluyamos con unas palabras de Marx en las que se sintetiza el carácter de dominación y del fetichismo del capital:

La producción capitalista no es solo reproducción de la relación; en su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista, se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al

obrero la riqueza acumulada, como riqueza que lo domina, como capital, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como mundo ajeno y que lo domina, y en la misma proporción se desenvuelve por su oposición su pobreza, indigencia y sujeción subjetivas. Su vaciamiento y esa plétora se corresponden, van a la par.[35]

En efecto, el trabajo se relaciona consigo mismo pero, para hacerlo, debe ponerse primariamente en una relación de externalidad situándose como un ser para otro.[36] El primer efecto de este momento de exteriorización alienante (extrañamiento) es la generación de miseria para la persona que trabaja y riqueza para el polo opuesto, es decir, para el trabajo enajenado o capital. Hay que notar que la fuente de donde el capital obtiene su existencia se encuentra, entonces, en la persona misma, en la «existencia corpórea» del trabajador. El trabajo se presenta así, a los ojos del sujeto que trabaja, no como la creación de la riqueza sino, al contrario, como la producción de la miseria. Y si el trabajo, desde la perspectiva dialéctica en la que Marx lo entiende, es creación y reproducción de la vida humana misma, en realidad el capital implica un momento del propio trabajo pero puesto frente a él como un poder ajeno, cuya posición es negativa. Por un lado, el trabajo crea la riqueza objetiva succionada por su propio ser pero puesto negativamente: entonces el trabajo es capital; en el mismo acto, el individuo que trabaja se empobrece humanamente. Su vida le pertenece al capital: la vida del obrero alimenta los objetos que componen al capital.

El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a esa su realidad enajenada que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por tanto también como ser de otro modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su

propio no ser o como el ser de su no ser del capital.[37]

Como vemos, Marx piensa en el ser del capital y en la esencia. Desde esta perspectiva el capital queda develado en primera instancia como una relación social que en su simple determinación primaria como relación de intercambio capital/trabajo ya lleva implícito su carácter de ser desrealización de la persona que ocupa el lugar del trabajo. He aquí el momento del ser para otro, desprendido del análisis del intercambio de equivalentes entre el capital y el trabajo. Sus mercancías tienen valores iguales en efecto, pero tienen también naturalezas distintas. Mientras que el capital es la parte muerta de la producción, el sujeto laborante pone el trabajo vivo, es decir, su propia persona, su corporalidad, como parte del propio proceso productivo.

El capital cambia al trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió a su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse […] ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno.[38]

El capital es lo mismo que el trabajo, pero ahora puesto fuera de sí mismo. El trabajo crea, así, al poder que lo domina.

El material que la capacidad de trabajo elabora es un material ajeno; el instrumento con el que labora se le presenta como ajeno, y su trabajo se objetiva en algo que no le pertenece; […] y aún el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo —cuyo trabajo y cuya manifestación vital específica

es él—, puesto que ha sido cedido al capital por el trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo.[39]

El trabajo regresa a sí mismo y se reconoce, pero, nótese bien, lo hace en dos dimensiones distintas: como trabajo vivo, por una parte, y como capacidad de trabajo, por la otra. En la primera dimensión, se reconoce como ser humano viviente que trabaja, y en cuanto tal, como ser libre en tanto está superando la necesidad que lo esclaviza; en la otra dimensión, se reconoce como abstracta capacidad de trabajar que potencialmente adquirirá determinaciones concretas que lo habilitarán para vender esa capacidad. El sujeto del trabajo queda constitutivamente escindido: en tanto viviente con logos poco importa; lo relevante es su capacidad de trabajar. Es un cortocircuito, un desgarramiento del sujeto consigo mismo, puesto que la única forma en que puede reconocerse es a través de lo que vale en el mercado. Y Marx insiste:

El trabajo vivo […] produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce a estos elementos como poderes ajenos contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él.[40]

Finalmente, el capital, como lugar de poder, de mando despótico, se pone como voluntad ajena.

En su combinación este trabajo se presenta, asimismo, al servicio de una voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Este trabajo tiene su unidad espiritual fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la unidad objetiva de la maquinaria, del capital fixe, que como monstruo animado objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual,

que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva. […] El trabajo combinado o colectivo […] es puesto a la vez directamente como otro del trabajo individual realmente existente: en cuanto objetividad ajena (propiedad ajena) e igualmente como subjetividad ajena (la del capital). […] El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de trabajo ajeno y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado.[41]

El fundamento del poder del capital es el mando sobre la vida de los hombres y, por ende, negación de la libertad. La constitución del poder del capital no tiene como base un contrato entre voluntades libres. De cualquier forma es a partir de la apropiación de trabajo ajeno como surge este «monstruo animado» al que Marx hace referencia. El desgarramiento que mencionamos antes lleva consigo la absorción de vida del obrero mismo. «Finalizada la producción, la capacidad de trabajo se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la drudgery [faena] y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida».[42]

En todo este despliegue ha quedado claro que el pensamiento de Marx se ha conducido dialécticamente. No debemos olvidar que el momento cumbre de la dialéctica es que cada polo de la contradicción es inherente a su opuesto. Dialéctica no es reciprocidad o relación de externalidad entre dos elementos diferentes, sino tránsito o devenir de uno en el otro. En este devenir, el uno se vuelve otro y es a través de ese otro que el uno se entiende, se asienta sobre sí mismo. Así las cosas, el fetichismo no es un accidente sino el proceso espiritual o ideológico que fuerza a los seres humanos de carne y hueso a adoptar lugares relacionales de poder, formas de conciencia abstracta que tienen realidad efectiva, pues se trata de abstracciones reales, como diría Sohn-Rethel.

DOMINACIÓN PERSONIFICADA

En primera instancia el capital se presenta como un conjunto de cosas: máquinas, herramientas, materias primas, materias auxiliares, talleres, edificios, etc. No es este carácter, como valores de uso, lo que da a estas cosas la impronta de capital. Como siempre ocurre con Marx, va a ser un vínculo social desplegado fenomenológicamente, un proceso relacional, lo que hace que se constituya el capital: la puesta frente a frente entre los poseedores de las condiciones objetivas de la producción, por un lado, y quienes no tienen otra cosa más que sus cuerpos y su capacidad para trabajar. Esta relación, sin embargo, presenta una peculiaridad: el capitalista posee un conjunto de cosas y con ellas la posibilidad de apropiarse del trabajo ajeno mediante la compra de capacidad o fuerza de trabajo. Una vez que se ha llevado a cabo este intercambio, se inicia el proceso de trabajo; en él están involucrados los elementos de todo proceso laboral (independientemente de su forma histórica). El capitalista ha comprado los medios de producción (capital constante) y ha pagado el valor de la capacidad de trabajo (capital variable). El primero (capital constante) «entra como tal en el proceso de valorización, mientras que el valor del capital variable no ingresa en el mismo, sino que lo sustituye la actividad creadora de valor, la actividad […] del factor vivo».[43] De esta manera, los medios de producción se enfrentan no a un valor sino precisamente a la fuerza creadora del valor y ese enfrentamiento es lo que constituye a las cosas (medios de producción) en capital. Solo a través de esta relación el valor inicial (suma de capital constante y variable) puede incrementarse, y solo como valor incrementado, autovalorizado, se convierte verdaderamente en capital. De este modo, el trabajo vivo deviene mero medio, «instrumento» para la valorización del capital. Por eso, desde el punto de vista del proceso de valorización:

no es el obrero quien emplea los medios de producción, son los

medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo.[44]

Son las cosas las que compran y utilizan a los hombres. La relación se invierte: las cosas «dotadas de autonomía y voluntad propias» mandan sobre los productores. Lo muerto domina a lo vivo: «los medios de producción aparecen […] enfrentados al trabajo vivo como existencia del capital, y ahora precisamente como dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo».[45] La fuerza creadora del valor se convierte en una fuerza del capital «y ese proceso se presenta como el proceso de autovalorización del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno».[46] Hasta aquí se trata efectivamente de una primera manifestación del carácter fetichista del capital.

Por el hecho de que el capital adopta la forma de medios de producción, los economistas han desprendido que los medios de producción son capital. Sucede exactamente igual que dentro de este modo de producción los implicados en este consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual —agrega Marx— constituye una base para el fetichismo de los economistas.[47]

¿En qué consiste tal fetichismo? En identificar las determinaciones formales con las características materiales de las cosas. En otras palabras, en explicar las cosas no por su determinación social (por la relación entre seres humanos que le da un carácter específico a la cosa) sino por la cosa misma. Los economistas, así, autonomizan a las cosas respecto de los seres humanos que, en realidad, dan su sentido (su carácter determinado) a esos objetos; absolutizan a las

cosas y no las refieren a la esencia: las independizan de su fuente. Esta es una visión fetichista no solo porque se absolutizan las cosas respecto de los seres humanos, sino porque tal visión oculta el auténtico fundamento; cuando esto ocurre, cuando se desconoce la génesis de la cosa como resultado de un acto humano y se la entiende como independiente se cae en una posición fetichista. Se trata, en efecto, de otro aspecto en la caracterización del fetichismo: ahora es el referido a la visión de los economistas que absolutizan lo relativo. Dice Marx:

Este absurdo, el de considerar que una relación social de producción determinada que se representa en cosas es una propiedad natural de estas cosas mismas, nos salta a la vista apenas abrimos el primer manual de economía que nos venga a las manos y leemos ya en la primera página que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son la tierra, el capital y el trabajo.[48]

El resultado de la visión fetichista de los economistas es concebir que «el capital es algo eterno». Bajo esta concepción, el capital alcanza la eternidad no en el cielo sino en la tierra. Esta idea de los economistas era «un método como para demostrar la eternidad del modo capitalista de producción o para hacer del capital un elemento natural imperecedero de la producción humana». Marx piensa que, por el contrario, es «el trabajo […] una condición natural eterna de la existencia humana».[49] Pero como el capital es trabajo objetivado el que parece perpetuarse es el capital y no el trabajo.

Es precisamente esta la naturaleza esencial del capital: las cosas se convierten en capital, y luego el capital se presenta como cosas, porque se enfrentan a la capacidad de trabajo

despojada de toda riqueza objetiva como poderes autónomos personificados en sus poseedores; […] por tanto, las condiciones

materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias; […] las mercancías figuran como compradoras de personas. […] No es que el obrero compre medios de subsistencia y medios de producción, sino que los medios de subsistencia compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción.[50]

En esta relación en la que el capital es puesto como capital, los individuos funcionan simple y llanamente como personificaciones de las cualidades sociales de sus mercancías. El capitalista solo personifica ese poder autónomo que socialmente tienen sus propiedades. También él se «entrega» y rinde culto a las cosas devenidas capital.

Con lo desarrollado aquí se pone de manifiesto que la forma social moderna está estructurada sobre la base del valor que se incrementa y se acumula. A diferencia de todas las organizaciones humanas precedentes, la forma social del capital implica la escisión entre lo formal del valor de cambio y lo material del valor de uso,[51] lo cual implica que se erige la sociedad como un orden formal imaginario y simbólico, por fuera y por encima de la población. En efecto, una de las lecciones más destacadas de lo que hemos expuesto es que debe diferenciarse la sociedad de la población, pues aunque en esta recaen todas las manifestaciones reificadoras y alienantes del capital, es la sociedad, en tanto unidad contradictoria de abstracciones reales, más real que lo meramente material de la población. Al no ser únicamente un sistema económico, el capital organiza la totalidad de la forma de vida de los seres humanos, pero la tendencia a la acumulación significa que cada vez un mayor número de seres humanos son excluidos de las cimas de esta forma de vida y quedan deambulando entre la miseria y la migración, entre la ilegalidad y el sufrimiento perenne; cada vez un mayor número de pobladores quedan «desconectados», pero no como quería Samir Amin,[52] fruto de una voluntad emancipadora de los pueblos oprimidos, sino en el de quedar al margen de los frutos del proceso civilizatorio. Los eventuales pero persistentes estallidos populares en distintas partes del mundo, con frecuencia articulados

como grandes manifestaciones callejeras y multitudinarias de jóvenes, son una expresión elocuente de este desfase entre el ser formal del capital y la cruda materialidad poblacional. Se trata de jóvenes educados, capacitados, informados y habilitados para vender su fuerza de trabajo, pero para los cuales no existen suficientes plazas en el mercado laboral. No es casual que utilicen internet y las redes sociales para comunicarse, expresarse y organizarse. Ellos son la muestra palpable que el elemento material, poblacional, biográfico incluso, irrumpe en la forma social y la desborda. Su educada fuerza de trabajo apunta a que el capital debe reorganizarse en un sentido incluyente, en una lógica socialdemócrata y neokeynesiana, o enfrentará cada vez con mayor frecuencia a estos movimientos sociales dispuestos a desgarrar la formalidad del valor de cambio para reestructurar la vida social sobre otras bases. Que tal cosa ocurra, sin embargo, es solo una posibilidad, pues lo que es más probable es el surgimiento de ideologías mediatizadoras que hagan reencauzar esas luchas en un sentido diferente a la «lucha de clases» y se decanten por las políticas de la identidad y el resentimiento.

UNA SUBSUNCIÓN TRÁGICA: EL SUICIDIO[53]

El miércoles 4 de abril de 2012 el farmacéutico griego jubilado Dimitris Christulas se suicidó en la Plaza Syntagma, frente a la sede del Poder Legislativo de Grecia. Dejó un texto que publicó íntegro Adolfo Gilly cinco días después en La Jornada. Este dramático texto encierra un sentido profundo sobre el que es necesario reflexionar seriamente. Lo transcribo enseguida:

El gobierno de ocupación de Tsolakoglu [analogía con el gobierno colaboracionista con la Alemania nazi en la Segunda Guerra mundial] ha reducido literalmente a la nada mi capacidad de supervivencia, que dependía de una respetable pensión que, a lo largo de más de 35 años, yo solo he pagado (sin contribución del Estado). Como he llegado a una edad en que ya no tengo el poder de resistir activamente (aunque, por supuesto, no descarto que si algún griego hubiese empuñado un kalashnikov yo habría sido el segundo en hacerlo), no encuentro otra solución para un final digno, antes de verme reducido a hurgar por mi comida en la basura. Creo que los jóvenes sin futuro tomarán las armas algún día y colgarán a los traidores de la nación en la Plaza de la Constitución [la Plaza Syntagma], así como los italianos colgaron a Mussolini (en la Piazza Loreto de Milán).

El 7 de mayo de este 2013, el periódico mexicano La Jornada informó que un ciudadano español de 40 años, desempleado y amenazado por el desahucio de su vivienda se suicidó en Barcelona minutos antes de que la comisión judicial que iba a ejecutar su «lanzamiento» entrara a su casa.

De hecho, la primera persona que vio al hombre tras haberse

ahorcado fue el cerrajero que, previa orden judicial, abrió las puertas del domicilio. Se trata del decimoquinto suicidio desde el comienzo de la crisis, en 2008, de los cuales 14 se produjeron en el último año y medio. […] Uno de los dramas más graves en España desde el comienzo de la crisis son los desahucios de ciudadanos o familias de sus viviendas particulares, ya sea por el impago del crédito hipotecario o de alquiler. Esta situación se observa sobre todo en familias donde la mayoría de sus integrantes se quedaron sin trabajo, sumándose a los ya más de 6,2 millones de desempleados, que representan el 27,1 % de la población activa, la más alta de la Unión Europea y de todos los países de la OCDE. 85 mil «desahucios» anuales. […] Uno de los rostros más dramáticos de la crisis y los desahucios es el de las personas que han decidido quitarse la vida antes de ser expulsados de sus casas. En el último año y medio se han registrado al menos 14 casos con circunstancias muy similares: minutos antes de que llegara a su vivienda la comisión judicial, casi siempre con algún policía, bombero o cerrajero para abrir la casa, la persona decide tirarse por la ventana, ahorcarse o ingerir una masiva cantidad de pastillas.

Han pasado ya diez años de ese hecho; la cifra de suicidios por las razones apuntadas no ha hecho más que crecer. El mismo diario mexicano reportaba el 15 de junio de 2021 que en España se registraban 34 suicidios semanales por desalojo de vivienda, «ya sea por impago del crédito hipotecario o por el de la renta mensual». Cataluña es la región con más desalojos. En el marco de la pandemia de COVID-19 se multiplicaron los relatos asociados con la depresión, la angustia y la desesperación no solo por el fallecimiento de seres queridos sino por las condiciones económicas, sobre todo en lo que atañe a las pérdidas de empleos. Si bien en esas condiciones aflora la solidaridad entre las personas y el Estado registra un retorno a su papel de protector de la vida y proveedor de los bienes necesarios para afrontar una difícil situación de los ciudadanos, también es cierto que la perversión hace eclosión con singular fuerza. Contextualizada en los marcos del capital, la perversión no significa sino la agudización de las pulsiones del homo œconomicus: competencia, competitividad, egoísmo, individualismo, narcisismo exacerbado, egocentrismo, egolatría,

audacia, sagacidad, la pulsión por trepar, todo ello es llevado al primer plano de la existencia. Entonces se agudizan los robos, los engaños, los fraudes, el sacar ventaja legal o ilegal de la situación de vulnerabilidad en la se encuentran las personas que enferman. En este cuadro se han desenvuelto historias trágicas que generan estupor y tristeza. Un señor de 65 años fue defraudado por dos empleados del banco en el que aquel guardaba sus ahorros de toda la vida; había logrado juntar 1,2 millones de pesos mexicanos, unos 57 mil dólares. Los empleados del banco, con mentiras y engaños, lograron que el señor transfiriera todo su dinero a cuentas desconocidas controladas por los empleados. Al percatarse de que su cuenta estaba vacía el adulto mayor decidió suicidarse. El caso se supo y se dio con los responsables del fraude precisamente porque el afectado se suicidó; muchos casos similares no son sancionados porque la víctima no se suicida. Al ya no poder cumplir con una obligación o compromiso adquirido se quiebra el universo de sentido que da coherencia, orden, estabilidad e identidad al sujeto. Viene la decisión última: acabar con la propia vida. Se ha perdido toda esperanza. «Para preservar la dignidad intacta». «La única salida digna» en las condiciones dadas. «Porque ya no tiene ningún sentido seguir viviendo». Hay que recordar que estas fueron algunas de las razones por las que algunos miembros de las clases superiores del mundo mexica decidieron suicidarse. ¿Forma de resistencia? ¿Puede ser el suicidio una forma de resistencia a la opresión, el abandono, la exclusión?

Otro caso de suicidio muestra otra faceta del tema. El músico mexicano Armando Vega Gil pasó a los titulares de los periódicos porque se colgó de un árbol fuera de su casa. Era un músico famoso, por lo que es emblemático y ocupa un lugar prominente en el universo simbólico de una sociedad determinada. Vega Gil fue acusado de acoso y abuso sexual por una mujer. En su carta de exculpación por su suicidio, declara que él no era culpable de lo que se le acusaba, pero que había tomado la decisión de quitarse la vida porque iba a dejar de tener credibilidad como autor de cuentos infantiles. Dicho con otras palabras, se encuentra en una drástica situación de destitución subjetiva, de pérdida del lugar que ocupaba en el universo simbólico. La vida carece de sentido cuando se ha salido del lugar que se ocupa en el orden social, que es una ordenación u organización institucional de carácter simbólico.

Este desacoplamiento sistémico o destitución subjetiva tiene varias expresiones y una de ellas, tan solo una de ellas, la más extrema, dramática y dolorosa es el suicidio. ¿Siempre tiene ese significado el suicidio? Por supuesto que no. Hay suicidios heroicos directos (como el del «Niño héroe» mexicano Juan Escutia, al verse acorralado por el ejército estadounidense en la invasión de 1847) pero también los hay indirectos. La muerte en combate del Che Guevara o la resistencia del presidente Salvador Allende a renunciar y abandonar el país: son cuasi suicidios. En una circunstancia de alta tensión el hombre decide ofrendar su vida. Mejor eso a soportar el deshonor. Noriega, Sadam Huseín y Gadafi integran la lista de quienes no se suicidaron y cayeron en manos de sus enemigos, quienes los humillaron. En cambio, Hitler se suicidó, pero ¿su muerte es heroica? Todo esto nos plantea una serie de problemas susceptibles de ser considerados desde un horizonte ético de interpretación y juicio. Es el horizonte que subyace a la consideración sociológica y psicológica del tema. La sociología registra los suicidios, los clasifica según si son egoístas, altruistas, anómicos o fatalistas.[54] Y luego viene el postulado de generalidad o universalización: se infiere que las circunstancias «X» provocan el suicidio «Y»… Que los hombres se suicidan más que las mujeres, que los jóvenes más que los viejos. Los suicidios narcisistas célebres también generan cierta inquietud para la interpretación sociológica: Jimi Hendrix, Brian Jones, Janis Joplin, Jim Morrison, Kurt Cobain, Robert Johnson y Amy Winehouse integran el grupo de la «Maldición de los 27 años». Curioso caso de la industria cultural. En el otro extremo, Deleuze y Althusser se suicidaron, pero en condiciones excepcionales.

Pues bien, Marx también pensó el tema. Lo hizo en un escrito que adquiere hoy la forma de libro.[55] Su parte medular es un artículo escrito por Marx y publicado originalmente en 1845 en la revista Gesellschaftsspiegel. Por tanto, es contemporáneo de textos centrales en el desarrollo del pensamiento político e intelectual de Marx y Engels. En este momento se están desprendiendo de los jóvenes hegelianos. Unos años antes Marx ha hecho la crítica de Hegel y ha emprendido las notas de los célebres Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Luego es expulsado de París y se va a Bruselas, donde redacta con Engels La sagrada familia y La ideología alemana. Estos textos son como misiles contra los jóvenes

hegelianos. Forjan su pensamiento peculiar, sui generis, en contraste con el socialismo utópico, marbete tras el que agrupan a Owen, Fourier y Saint Simon y los saintsimonianos. Se distinguirán también de Wilhelm Weitling, Graco Bebeuf, Auguste Blanqui y, sobre todo, Pierre Joseph Proudhon. Están por redactar el Manifiesto del Partido Comunista y Marx, en 1848, la Miseria de la filosofía (contra la Filosofía de la miseria de Proudhon).

¿De qué trata el breve artículo de Marx? Básicamente es una recuperación de las memorias (parte de sus informes policíacos de la época en que se encargó de tal labor en Francia) debidos a la pluma de un personaje singular llamado Jacques Peuchet (1758-1830). Artista, abogado, economista, estadístico y archivero de la policía. Participó en la Revolución francesa para luego ser parte del partido realista, luego simpatizante de Napoleón y luego, también, funcionario en la Restauración. Estas Memorias de un archivista de policía de París (editadas póstumamente en 1838) son la base del texto de Marx. Y aquí empieza una especie de relatoría de cuatro casos de suicido: tres mujeres y un hombre.

El texto se concentra sobre la opresión doble (económica y familiar) de la mujer en la Francia burguesa. […] Marx toma cuatro casos detallados de los relatados por Peuchet. Tres son jóvenes mujeres; el otro un hombre, exguardia real. Primer caso: es suscitado por la presión familiar, tanto materna como paterna, por perder la virginidad. Ella se suicida ahogándose en el Sena. El segundo caso implica abuso conyugal, tiranía marital y etnicidad, una joven originaria de Martinica que sufre de celos sin límites que la llevan a arrojarse al Sena. Marx compara el maltrato de su marido con la esclavitud, protegida por el Código Civil y los derechos de propiedad. El tercer caso trata de los derechos de aborto: una joven de dieciocho años queda preñada del tío de su marido y se presenta a un médico para que le quite el embarazo bajo el juramento de que se matará. También se ahoga en el Sena. El caso masculino es el de un hombre de edad mediana, antiguo soldado, ha perdido su trabajo, no consigue ninguno y su familia entra en la habitual espiral descendente de pobreza, exclusión y marginalidad. No soporta la carga moral. Se ahorca.[56]

EL SUICIDIO ES UN SÍNTOMA SOCIAL

«Entre las causas de los suicidios, cuentan mucho las destituciones de los funcionarios, el rechazo al trabajo, el desplome súbito de los salarios, a consecuencia de lo cual las familias no pueden proporcionarse los gastos de subsistencia necesarios, más que la mayoría de ellas viven día a día».[57] Tarnau, el último suicida, redactó: «no pudiendo ser más útil a mi familia, y siéndome forzado a vivir a costa de mi mujer y de mis hijas, era mi deber quitarme la vida para aliviarlas de esta sobrecarga; le recomiendo mis hijas a la duquesa de Angouleme».

Pues sí: es un texto único como ha dicho Michael Löwy. Pero también es cierto que se inscribe en esos comentarios que Marx realiza sobre la base de los Cuadernos Azules, los informes fabriles, los informes de los inspectores de fábrica. Marx tiene una veta de investigador empírico, con estadísticas, clasificaciones, cuadros.

Pero lo que interesa aquí es otra cosa: lo que importa en verdad es el método que consiste en ampliar la constelación que permite ubicar al suicidio. Y para esto hay que remitirse al menos a dos fuentes que se desprenden del texto. Siguiendo a Engels, Marx quiere documentar las miserias de la sociedad capitalista. ¿Por qué? Para provocar indignación… Para incitar a la rebeldía fundada. ¡Aquí hay explotación! ¿Y cuál es el problema con la explotación, con la dominación, con la sujeción, con las relaciones de poder, con la subsunción del trabajo en el capital y, más aún, de lo humano en el universo de las cosas, del dinero y del capital? ¿Habría que resignarse porque así han sido las cosas? ¿Y qué diría el cínico? «Es culpa de los pobres», quienes, cuando mucho, engendran gobiernos populistas. «Es un problema cultural que se ancla en la cultura política patrimonialista, parroquial o de súbdito que se remonta a la época de la colonia». «Es que no han concluido las reformas estructurales y hay que barrer con todas las trabas a la modernidad», dirían los tecnócratas neoclásicos. «Es genético», dirían los darwinistas sociales. «Es la naturaleza humana», diría al

que ya le dio pereza pensar. «Son los desequilibrios macroeconómicos… Son los políticos que tienen la culpa de todo y roban el dinero de todos».

Se trata de la fundamentación de la teoría de la justicia de Marx. Se toma como punto de partida esta cuestión: ¿por qué no se debe explotar al ser humano? ¿Por qué hemos de asumir que los seres humanos verdaderamente nacen libres e iguales? Marx ha asumido que los seres humanos poseen dignidad infinita. Esto tiene mucho sentido desde el punto de vista de la discusión sobre ética y justicia. Esto si se pone en el centro la explotación. Pero en el mundo de nuestros días el problema es la exclusión. Y aquí, hay que aceptar que el problema es la destitución subjetiva. Marx proporciona herramientas indispensables para entender de qué está hecho el mundo actual.

Para concluir este apartado, no está de más reiterar la vigencia de la teoría del valor de Marx y su implicación filosófico-política cuando se le utiliza como categoría, aquella de la forma valor, para caracterizar la importancia de la dimensión simbólica de la existencia de la realidad mundana. El universo simbólico se teje en torno a un fundamento: el precio de las mercancías. Mundo etéreo, ficticio, ilusorio, delirante, alucinatorio. El mundo de las abstracciones tiene consistencia inmediata: es poder, tiene poder, ejerce diariamente el poder sobre los individuos, sobre todos. El amo domina al esclavo, el señor al siervo. ¿El capitalista al obrero? Más bien el poder abstracto del capital ejerce su dominio sobre todos. Al no ser la sociedad lo mismo que la población, se escinde el hombre. El ser humano tiene una doble vida: la asociada con la universalidad del lenguaje y con ella la del pensamiento, y la existencia material que se condensa en la corporeidad mortal y eventualmente mortificada. A su vez, esta segunda vida está escindida entre la vida celestial de los derechos y la vida terrenal de la dominación, la explotación y las relaciones de poder. En esta segunda vida opera la subsunción de la vida en el capital, a corto plazo o a más largo plazo. Cuando esta vida terrenal se hace insoportable, al desdibujarse el lugar que se ocupa en el universo simbólico del que está hecho materialmente el capital, entonces se dan las condiciones para infligirse la muerte. El universo simbólico se viene abajo, solo queda la cruda vida material carente de sentido.

Y aquí tenemos a los zombies, a los muertos vivientes, a los vampiros, a todo este universo tan de moda en la industria cultural como para mostrar, sintomáticamente, de qué va la nueva constelación posmoderna de figuras del capital: todos ellos son quienes siguen viviendo empíricamente, es verdad, pero ya no tienen significado social: los viejos y los jóvenes desempleados, los nunca empleados, el inmenso «ejército industrial de reserva» que migra a otros países, aunque en el viaje se la vaya la vida, literalmente.

---

1 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., p. 98.

2 E. Dussel, Filosofía de la liberación, México, Editorial Filosofía y Liberación, 1989, p. 83.

3 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., p. 19.

4 E. Dussel, Filosofía de la liberación, op.cit., p. 164.

5 A. Honneth, Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, Buenos Aires, Katz, 2007.

6 M. Foucault, Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1991.

7 Z. Bauman, La globalización. Buenos Aires, FCE, 1999.

8 R. Sennett, La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, Barcelona, Anagrama, 2000.

9 S. Žižek, ¡Goza tu síntoma!, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

10 E. Dussel, Filosofía de la liberación, op. cit., p. 114.

11 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., vol. II, pp. 211; 588 (el segundo número corresponde a la página en la versión alemana [K. Marx y F. Engels, Werke (MEW), tomo 42, Berlín, Dietz Verlag, 1983].

12 «La esencia aparece (scheint) en primer lugar en sí misma, es

decir es reflexión; en segundo lugar, reaparece (erscheint); en tercer lugar se manifiesta (äussern sich)» (GW.F. Hegel, Ciencia de la Lógica, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1993, II, p. 12).

13 Ibid., I, p 64.

14 Cf. H. Uchida, Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, op. cit. y M. Robles (comp.), Dialéctica y capital, op. cit.

15 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 22.

16 G.W.F. Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza, 1997, p. 152.

17 Id., Fenomenología del espíritu, México, FCE, 2007, p. 16.

18 Ibid., p. 40.

19 E. Dussel, La producción teórica de Marx, op. cit., p. 51.

20 K.Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 1989.

21 H. Arendt, La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993.

22 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 424; 375.

23 C.A. Aguirre Rojas, El problema del fetichismo en el capital, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

24 K. Marx., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 106.

25 Ibid., p. 42.

26 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 50.

27 Id., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 95.

28 R.R. Villamil, El imperio de lo siniestro o la máquina social de la locura, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.

29 K. Marx, Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., p. 97.

30 Ibid., p. 96.

31 Id., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 96.

32 E. Dussel, La producción teórica de Marx, op. cit., p. 327.

33 K. Marx, El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 56.

34 Ibid., p. 62.

35 Ibid., p. 103.

36 Este simple desplazamiento del ser al otro, ordinariamente se denomina «exteriorización» (Veräuserung, Entfremdung), pero adquiere un sentido específico cuando ese ser otro es una cosa y el ser primario es visto desde esta cosa u objeto como un ser extraño; entonces la simple exteriorización se vuelve extrañamiento cosificante (Entäusserung). La enajenación o alienación (Entfremdung) solo se refiere al depositar el ser en el otro. Para este punto, pero referido a Hegel, cf. P. Cerezo Galán, «En torno a la distinción de Entäusserung y Entfremdung en la Fenomenología del espíritu", en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, M.C. (eds.), Razón, libertad y Estado en Hegel, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000. La manifestación (Äusserung) constituye a la realidad efectiva (Wirklichkeit) o conceptual, lo cual implica que la obnubilación del pensamiento propia del fetichismo de la mercancía y del capital está en la esencia de la relación social y no es algo que se pueda barrer exteriormente por una presunta «toma de conciencia». Este es uno de los aspectos más importantes del desencuentro entre Hegel y Marx (cf. R. Finelli, Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx, Turín, Bollati Boringhieri, 2004).

37 K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 415.

38 Ibid., p. 248.

39 Ibid., p. 424.

40 Ibid., p. 424.

41 Ibid., p. 432.

42 Ibid., p. 424.

43 Id., El capital. Capítulo VI (Inédito), op. cit., p. 16.

44 Ibid., p. 17.

45 Ibid., p. 17.

46 Ibid., p. 18.

47 Ibid., p. 12.

48 Ibid., p. 29.

49 Ibid.

50 Ibid., p. 36.

51 B. Echeverría, Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI, 1998.

52 S. Amin, La desconexión, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1988.

53 K. Marx, Sobre el suicidio, Barcelona, El Viejo Topo, 2012.

54 E. Durkheim, El suicidio, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

55 K. Marx, Sobre el suicidio, op. cit.

56 N. González Varela en K. Marx, Sobre el suicidio, op. cit., p. 47.

57 K. Marx, Sobre el suicidio, op. cit., p. 90.

6. La teoría de la justicia

Cuando en 1971 vio la luz Una teoría de la justicia, de John Rawls, quizá no era imaginable la enorme trascendencia que alcanzaría el libro con el paso del tiempo hasta convertirse en un verdadero clásico del siglo XX. En plena Guerra Fría, con amenazas nucleares reales y concretas como la que llevó al célebre episodio de la «crisis de los misiles», con la Guerra de Vietnam vivida como una catástrofe inmerecida para un pueblo que apenas alcanzaba el nivel de subsistencia, y convertida, también, en terror cotidiano para los jóvenes estadounidenses ante la posibilidad de ir al frente y regresar en una bolsa negra de plástico; en plena efervescencia de los movimientos contestatarios y contraculturales que cuestionaban al orden social banal y el sinsentido de una vida dedicada a la acumulación, el lujo y el lucro; en una época de rebeldía juvenil que no desconocía las fuentes de la enajenación del hombre moderno y que, por distintas vías, expresaba su hastío y su descontento. Vaya que es difícil imaginar la reacción de un joven frankfurtiano, lector de Adorno, Horkheimmer, Fromm o Marcuse, frente al libro de Rawls. De seguro le resultaría, al menos, extraño. ¿Posición original? ¿Velo de la ignorancia? ¿Nuevo contrato social? ¿Imparcialidad? ¡Vaya! ¿Qué sentido tiene imaginar «repúblicas soñadas que no han existido y que jamás existirían», como siglos atrás ya había sentenciado Maquiavelo? Quizá el sentido era diseñar mejor el consenso del orden capitalista.[1] La dinámica histórica ha arrojado a los hombres a situaciones concretas que han de enfrentar con las fuerzas que puedan reunir y acumular para desplegarlas en un teatro de operaciones que no han elegido, pero que configura el mundo real y concreto. Y ese mundo está articulado por relaciones de poder, de dominación, de explotación tanto de la naturaleza como de los otros humanos; ese mundo está organizado en imperios y hay colonias saqueadas día a día, y hay carrera armamentista y espacial y procesos históricos de emancipación del yugo colonial. Si algo enseña el materialismo es, precisamente, que hay que tomar como punto de partida lo real y lo existente, y el criterio de realidad es el sufrimiento de las clases dominadas.[2] ¿Quién puede pretender hablar de justicia sin atender esta cruda realidad histórica concreta?

La injusticia es a todas luces evidente… ¿O cómo se podrían justificar situaciones de opresión colonial, los golpes de Estado en Brasil, Guatemala, Bolivia? ¿La invasión soviética a Hungría y a Checoslovaquia? ¿La represión al movimiento estudiantil en México en 1968? Quien quisiera hablar de justicia tendría que explicar si le parece justo que, gracias al colonialismo, haya hambrunas en África, desnutrición crónica de millones de niños en el Tercer Mundo,[3] muertes por enfermedades curables por no tener acceso a medicamentos que son producidos en el Primer Mundo gracias a siglos de saqueos de recursos naturales y de acumulación de conocimiento científico y tecnológico, y por supuesto, de poder y capital. ¿En qué mundo vive Rawls? O es ingenuo o le ocurre que reduce la realidad a lo que acontece en Nueva York, Cambridge, San Francisco o Los Ángeles.

Las injusticias estaban a flor de piel; lo justo, entonces, consistía en eliminar aquellas injusticias asociadas con la estructura de la sociedad moderna, ya fuera la del socialismo real o la del capitalismo real. Sin duda había una contradicción fundamental, aquella que existía entre los principios rectores de la modernidad (libertad, igualdad, fraternidad, propiedad) y el funcionamiento práctico del capitalismo, y esa contradicción parecía irresoluble. No había que darle muchas vueltas al asunto, el problema era el capitalismo por lo que resultaba lógica la conclusión de que habría que eliminarlo. Pero la realización histórica del socialismo se parecía mucho a la del capitalismo y en muchos sentidos era peor porque en los hechos no se había acabado la explotación ni la dominación y el control estatal sobre la vida de las personas era férreo, asfixiante e incomprensible si ya se habían eliminado la propiedad privada de los medios de producción y, con ello, las clases sociales. Se había impuesto desde el Estado una igualación forzada y una disminución drástica del consumo superfluo pero la persistencia de la desigualdad, ahora encarnada en la situación privilegiada de la casta dirigente y gobernante, obligaba a una reflexión más aséptica y neutral sobre las causas verdaderas de aquella permanencia desconcertante. Para colmo, el descubrimiento en Occidente de los secretos de la represión del Oriente soviético evidenciados por el Gulag[4] hacían cada vez menos aceptable la idea de que eso fuera el socialismo. La justicia del comunismo o del socialismo real se estaba revelando como una injusticia extrema.

Hubo voces heréticas, por supuesto, que denunciaron desde dentro al socialismo burocrático y le opusieron el socialismo democrático, pretendiendo recuperar al socialismo de su desviación burocrática, lo que significaba en la práctica reconocer que Trotsky había tenido razón. Desde entonces, no han cesado las discusiones sobre este punto central de la posibilidad de recuperar la esencia del socialismo y desechar sus más paradójicas expresiones históricas. No está de más consignar que, en esta recuperación sí era importante detenerse en el significado de la justicia para el socialismo, en especial para Marx y Engels.

En este contexto no solo fue revalorado León Trotsky sino también Bakunin y Proudhon y, con ello, se abría la posibilidad de que el verdadero problema estuviera en la estructura del pensamiento del propio Marx. Esta posibilidad fue el catalizador de la crítica al legado de Marx de parte incluso de quienes se formaron en sus ideas: Castoriadis, Lefort, Baudrillard, Gorz y Reichholt,[5] para mencionar algunos ejemplos destacados, fueron agudos jueces de la utopía, el mito, la ideología o las insuficiencias y contradicciones del discurso socialista, empezando con el propio Marx. Todos estos cuestionamientos, sin embargo, hacían un balance muy posterior a los acontecimientos que no se podían ocultar como las «purgas» estalinianas, los asesinatos de los viejos bolcheviques de la primera vanguardia, el asesinato de Trotsky por órdenes de Stalin, la invasión soviética a Hungría y a Checoslovaquia y las maneras despóticas de actuar de los regímenes comunistas en el mundo, muy claramente vinculados a versiones fundamentalistas del marxismo y de los intereses geopolíticos de la Unión Soviética. Aunque delirantes, había justificaciones para las prácticas totalitarias, que mostraban a las claras la peculiar noción de justicia de la dictadura soviética.

Ya en este marco, no parecen descabellados los planteamientos de John Rawls. Había una preocupación legítima por organizar racionalmente un orden social recurriendo a la Ilustración y al procedimiento que había legado el contractualismo moderno de los siglos XVII y XVIII. Pero eso no era suficiente: era necesario hacer un planteamiento éticamente fundado que fuera más allá del utilitarismo del siglo XIX, pues su criterio de justicia proyectaba una visión muy reductiva y cosificante de las múltiples dimensiones

humanas. Así que el reto no era menor: había que conciliar la libertad individual con el bienestar social explicitando los criterios de una justicia que reconociera el mérito diferencial pero también la necesidad de incorporar a quienes resultasen menos favorecidos por la lógica de la competencia.

En este esfuerzo Rawls no se quedó solo sino que, paulatinamente, fue atrayendo planteamientos similares o complementarios de diversos autores y corrientes de pensamiento. Habermas, por ejemplo, reconstruyó el materialismo histórico a través de una teoría de la acción comunicativa que recurrió, igual que Rawls, al diseño contrafáctico de una comunidad de comunicación, ideal regulativo, desde la cual era posible suponer el uso de la razón comunicativa para resolver los problemas sociales que se presentarían invariable e inevitablemente en las sociedades democráticas del capitalismo tardío.

Así las cosas, es válido preguntarse sobre el tema de la justicia en Marx y si los criterios con los que la apuntaló tienen vigencia y actualidad, a pesar de todo. Antes de avanzar en ese sentido, conviene establecer lo que ha de entenderse por justicia, dado que el materialismo histórico relativiza el significado de las palabras en función de las condiciones históricas en las que se enmarcan.[6] Es parte de la herencia hegeliana de Marx demarcar una diferencia entre el «en sí» y el «para sí» de las palabras. La noción de justicia ha cambiado con el tiempo y también con los lugares de generación. La Ilíada y la Odisea están cargadas del sentido antiguo de justicia caracterizada por el honor. La «cólera del Pélida Aquiles» se explica por su indignación frente al injusto despojo de su esclava por Agamenón, no por la mera posesión de lo que era parte del botín sino porque el acto era un atentado contra el honor del guerrero. Lo mismo acontece cuando Áyax se consideraba merecedor de heredar las armas de Aquiles y entra en hybris cuando no le son concedidas. Es el honor lo que ha visto mancillado, cuando en lugar de atacar a los compañeros de armas se lanza contra un ganado porcino para despedazarlo; al volver en sí se percata de lo que ha hecho y no le queda más que el suicidio, pues es indignante y deshonroso para un guerrero haberse equivocado de destinatario para su furia, y seguir viviendo con esa mácula. De nuevo, lo justo o injusto de las acciones se establece de

acuerdo con el sentido del honor. Platón vuelve al tema en el famoso primer libro de la República (en realidad, la Politeia) en el que Sócrates pregunta qué es lo justo y obtiene varias respuestas dignas de reflexión. Lo justo es devolver a cada uno lo que se le debe, lo que conviene al más fuerte, o hacer bien a los amigos y mal a los enemigos; lo justo, en fin, es la vida comunitaria de la polis cuando esta se organiza en función de la idea del bien, como parece ser la posición de Sócrates. Como sea, no es tan sencillo el establecimiento de un sentido único de lo justo, aun contextualizándolo históricamente, pues es un tema en disputa permanente y por eso está ubicado en el centro de la filosofía política. Lo más significativo de la discusión socrática es, precisamente, que se ponen en juego varias argumentaciones que apuntalan distintos sentidos de lo justo, algunos de los cuales no han perdido nada de su vigencia, por ejemplo la famosa definición de Trasímaco según la cual lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte.[7]

Aparte de los diversos sentidos de justicia históricamente determinados, es preciso admitir que hay un nivel trascendental en la idea de lo justo y que consiste en el establecimiento de una relación entre los bienes (las cosas, que pueden ser objetos materiales o inmateriales, y también servicios), los males (las cargas, ya sean labores, impuestos, tributos, o también penas o castigos) y los criterios sobre cuya base se les asigna a los individuos y a los grupos que forman una comunidad. La justicia siempre ha sido, históricamente, del orden de lo moral, y tiene también una expresión jurídica. Entonces, puede ser distributiva, conmutativa o restaurativa.

Con estas advertencias podemos ahora plantear los rasgos de la teoría de la justicia de Marx, tema en sí mismo relevante porque aclara muchos aspectos de su filosofía política. Es evidente que Marx tiene una teoría de la justicia; lo que ya no es tan claro es si esa teoría es tan solo una reedición del sentido hebreo (emparentado con el tema de la emancipación), un cristianismo secularizado[8] o una simple puesta al día de la moralidad kantiana o la eticidad hegeliana. O, antes bien, como lo considero, si se trata de una problematización en varios niveles y dimensiones, en la que cada uno de los referentes mencionados desempeña un papel y

ocupa un lugar.

Lo primero que es necesario considerar es que el pensamiento de Marx representa una ramificación de la modernidad; esta, en efecto, no es esencialmente una «época» cronológica sino una forma de existencia, una condición de vida. Estrictamente Marx rompe con la tradición utópica y tiene pretensiones científicas, en el sentido de la ciencia moderna y no en el sentido más general y abarcativo que Hegel le imprimió a la expresión cuando escribió, por ejemplo, la Ciencia de la lógica. El de Marx es un «socialismo científico» que reivindica al comunismo como horizonte ético político. La postura filosófica que está en la base de la formulación de ese ideal comunista es más obra de Kant y su «Reino de los fines», cuando establece la noción de «ideal regulativo de la razón práctica», que de la filosofía de la historia de Hegel, en la que a menudo fue colocada como el futuro de la humanidad (lo que tuvo, como vimos, resultados catastróficos). La idea de justicia de Marx, entonces, sí es una recuperación de los sentidos de justicia que hereda, pero con una nueva orientación moderna y, por lo tanto, secularizada. Él es un filósofo materialista, de un nuevo materialismo, y en modo alguno es un teólogo ni un místico. En sus disputas filosóficas juveniles retomó y luego se distanció de Feuerbach, con quien había compartido la crítica de la religión, pero no ya su posición materialista.[9] La corporeidad humana como punto de partida[10] de la praxis productiva como constante histórica es la base de esta nueva formulación materialista. La materia no es, entonces, la de la piedra o la del árbol sino la del cuerpo de los seres humanos como palpitación viviente que, para seguir reproduciéndose, requiere organizar sus fuerzas intelectuales y físicas, sintetizadas en la categoría trabajo, dirigidas a garantizar la reproducción de la vida, en tanto vida humana, siempre históricamente situada, asociativa y comunitaria. Esta perspectiva filosófica hace las veces de horizonte trascendental en el que se instala la crítica de la economía política, la cual tiene declaradamente una pretensión científica en el sentido de describir y comprobar una dimensión no evidente de la producción capitalista; la forma de hacerlo, como hemos visto, es mediante una desarticulación lógica de la economía política, es decir, del discurso científico de Thomas Mund, la fisiocracia, Adam Smith, David Ricardo y la larga fila de economistas, algunos de ellos «vulgares», que formaron el amplísimo bagaje de la investigación de

Marx. Esta crítica científica es vinculada por su autor con una formulación ético-política que no necesariamente se desprende de aquella. Esta dimensión ético-política adquiere la forma de una teoría de la explotación, de una teoría de la revolución social y una teoría de la emancipación humana.[11] No hay solución de continuidad entre la crítica de la economía política y la política emancipatoria mediante la Revolución. En principio, están separadas desde el punto de vista lógico, pero en cada momento de la argumentación crítica de Marx aparece el hallazgo imbricado con descubrir algo oculto cuya evidencia causa indignación. ¿Por qué hay que rebelarse? ¿Por qué es necesaria una revolución? ¿De verdad el plusvalor es solamente el resultado del trabajo ajeno impago? ¿No es acaso el producto del trabajo social en el que también interviene el despliegue científico y tecnológico de quienes han calificado su fuerza de trabajo a altos niveles?

La peculiar relación de Marx con Feuerbach debiera dejar claro que el filósofo de Tréveris no era un hombre religioso ni su proyecto ético-político consiste en la instauración de un comunismo cristiano semejante al que describe el Nuevo Testamento:

El grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con mucho valor. Y se los miraba a todos con mucho agrado. Entre ellos no había necesitados, pues los que poseían tierras o casas las vendían, traían el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles; luego se distribuía a cada uno según lo que necesitaba.[12]

Por supuesto que hay semejanzas entre el cristianismo y el sentido de justicia de Marx, pero el autor de El capital ya había dejado claro que la crítica de la religión era la primera forma que había adquirido la crítica al sistema social: de la crítica del cielo era necesario pasar a la crítica de la tierra. Pero además hay dos puntos esenciales que distancian a Marx del cristianismo: Marx no hace apología de los pobres ni de la pobreza, y tampoco reivindica el

amor de la gran corriente predecesora, sin duda, tanto de Feuerbach como de Hegel. Ya se había distanciado del socialismo cristiano de Weitling y ya le había cambiado el nombre, el programa y el tipo de organización a la Liga de los Justos para convertirla en el Partido Comunista.[13] ¿Es análoga la idea de justicia de Marx con la del cristianismo? Depende de la interpretación, por supuesto. Del supuesto legado de Jesús de Nazaret destaca el Sermón de la montaña: «Bienaventurados los pobres porque de ellos es el reino de Dios». De la descripción de cómo los primeros cristianos ponían todo en común y lo repartían de acuerdo a las necesidades de cada quien es muy conocida en la recuperación que hace Marx de ese principio organizativo, que en la época había sido formulado por Louis Blanc: «De cada cual, según sus capacidades; a cada quién según sus necesidades».[14] El repudio al dinero también ha sido usado por quienes han querido hermanar el comunismo de Marx con el cristianismo, y entonces suele citarse este lugar célebre: «Nadie puede servir a dos señores, porque o bien odiará al uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero».[15] En Marx no puede existir un simple repudio al dinero, pues este expresa al capital, y no se debe olvidar que el capital es trabajo acumulado. Así que no es la humildad ni el amor en sentido cristiano lo que anima la teoría de la justicia de Marx; tampoco es la renuncia a los «bienes terrenales» lo que la nutre. La primera convicción de Marx, resultado de sus primeros estudios de economía, es que nadie puede acumular riqueza con su propio trabajo. Eso no es sino un mito cuyo autor fue el prominente liberal John Locke. Con el advenimiento de la condición moderna de vida, las pasiones condenables se recondujeron hacia los intereses racionales. Se legitimó la acumulación de riquezas sobre el trabajo propio: nació el mito de la riqueza asociada al trabajo individualizado. En realidad, la acumulación de riqueza proviene siempre del despojo, pues la justificación clásica de la ganancia es siempre moral. No es casual que Adam Smith haya sido un profesor de moral y que haya escrito la Teoría de los sentimientos morales. El hallazgo de Marx consiste en comprender que el despliegue del capital implica despojo, lo que contradice a las propias premisas de la igualdad del intercambio mercantil:

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! Porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque solo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno solo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo. […] El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan.[16]

Por supuesto, desde joven Marx tenía una inclinación moral, pero no era realmente nada extraordinario sino la extensión de un sentido bastante convencional de la justicia. En un texto temprano, a sus 17 años, en el momento de reflexionar sobre los criterios para elegir una profesión, Marx se inclina por escoger una que abra el mayor campo de acción para actuar en bien de la humanidad: «la dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella». Servir a la humanidad y a la perfección de sí mismo no son metas contradictorias sino que se ensamblan, pues el hombre solo puede alcanzar su propia perfección cuando

labora por la perfección, por el bien de sus semejantes. «Cuando el hombre solo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande».[17] Y esto implica asumir sacrificios en interés de todos, lo que se verá recompensado por toda una eternidad en que su legado sea patrimonio de millones de seres. En estas breves reflexiones encontramos los recursos a la dignidad, a la autonomía, al servicio a los semejantes, incluso al sacrificio y el sentido de grandeza, gloria y fama, como ideas morales que han de regir las decisiones cruciales sobre la propia vida. De cualquier manera, no se puede soslayar que también hay una idea intuitiva de justicia porque se hereda algo así como una sensibilidad cuya referencia lejana es el derecho natural. Cuando el Marx periodista tuvo que hacer un comentario sobre las discusiones en la Dieta renana sobre una propuesta de ley que castigaría los robos de leña, razonó en términos del derecho natural. Era una propuesta indignante porque se trataba de una ley en favor de los propietarios y en contra de los desposeídos. Acudiendo a una argumentación claramente iusnaturalista, Marx alegaba que la rama caída del árbol ya no pertenece al propietario de la tierra donde se encuentra el árbol y, en consecuencia, esgrimiendo un recurso del tipo «derecho de presa», sería posible tomar la leña sin incurrir en robo alguno. Pero además, los campesinos pobres que toman la leña poseen el derecho de satisfacer sus necesidades básicas, y, por tanto, no ha de considerarse como robo aquella acción. Como se ve, Marx aquí echaba mano del derecho natural a reproducir la vida.

Otra de las consideraciones sobre la justicia se genera cuando Marx reflexiona sobre la universalización de los derechos políticos como un rasgo de la época moderna. Según la argumentación de Marx en «Sobre la cuestión judía», el judaísmo práctico se articuló por la centralidad del dinero y así se apoderó de la vida social moderna y, en consecuencia, la universalización de los derechos políticos no significa la superación de las desigualdades sociales ni la instauración de una homogeneización real, material, entre los individuos sino únicamente la configuración de un universo de igualdad jurídica y política. Por lo tanto, el mundo moderno no es el de la emancipación humana sino únicamente el de la emancipación política. Aquí hay implícita una idea de justicia

vinculada con la noción de emancipación entendida como la negación de la esclavitud y la servidumbre. Si la liberación se refiere a la libertad que obtiene el esclavo, la emancipación significa la eliminación del vínculo propio de la relación señor/siervo. Si la esclavitud significa no depender de sí sino de otro, y la condición de servidumbre hace énfasis en la aceptación del mando del señor como legítimo y necesario porque está enraizado en la naturaleza del organismo comunitario patriarcal (el señor es como un padre), entonces la emancipación meramente política puede coexistir con condiciones de dependencia en el universo de los intereses materiales; ello explicaría la persistencia de las desigualdades sociales, pero estas serían, en realidad, la manifestación de una injusticia más profunda: la del sometimiento servil a la lógica del dinero. La emancipación humana, en cambio, significaría la reapropiación de la humanidad del ser humano:

Solo cuando el ser humano individual real reincorpora en sí al ciudadano abstracto y como ser humano individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, deviene ser genérico; solo cuando el ser humano ha reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas sociales y cuando, por tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la figura de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.[18]

El hombre moderno, en conclusión, aún no se encuentra emancipado realmente; impera una condición de injusticia pues el principio de ser genérico, ser esencial del humano, es violentado. Ese ser genérico es fundamental y se define por la libertad y la razón, una libertad concreta y una razón en sociedad. Lo que es esencialmente el hombre aún no es alcanzado, completado o realizado, lo que claramente muestra que aquí Marx está desplegando una argumentación de talante aristotélico y, en consecuencia, también iusnaturalista; lo justo, en esta tradición, es volver acto la potencia, realizar lo que es, «dar a cada quien lo suyo», donde «lo suyo» hace referencia a la esencia que define a cada cual. Dicho en términos hegelianos, lo justo consiste en hacer corresponder lo meramente existente con su concepto. La

emancipación tiene sentido porque su meta es la realización de la esencia humana, la efectuación de lo que ya se es: racional, comunitario, libre.

La temática del trabajo enajenado es, por supuesto, una gran arena donde se pone en juego el sentido de justicia del joven Marx. El texto de Engels sobre la situación de los trabajadores ingleses le ha impresionado sensiblemente para redirigir su atención desde la esfera política hacia el mundo de la producción fabril; ahora estudia las obras de los economistas porque ahí encontrará el mapa de la anatomía de la sociedad civil o burguesa. La conclusión provisional a la que llega es que los trabajadores se empobrecen mientras más riqueza producen. Y es que su actividad laboral no les pertenece, como tampoco el fruto de su trabajo; es otro, el dueño del capital, quien se apropia tanto del trabajo como de sus productos. Pero aun él, ese poderoso dueño del capital, no se pertenece a sí mismo porque está obligado a orientar su vida en un sentido determinado, el cual consiste en desempeñar la función de apropiador del trabajo, so pena de perder su lugar en el mundo y su identidad personal. Las condiciones del trabajo enajenado no solo significan la pertenencia real de un hombre al otro sino la deshumanización del ser humano pues, en cuanto tal, está depositando su esencia humana, social, relacional, su ser genérico, en un poder abstracto, ajeno, extraño y hostil, que somete a todos por igual. La fuente de la injusticia, entonces, no se encuentra en una pretendida voluntad perversa del propietario privado, sino en un tipo de sociedad que separa del control de los seres humanos su propio poder social. El ser humano no se pertenece a sí mismo: los fundamentos de libertad e igualdad del mundo moderno son desmentidos por esta existencia real de la producción material en las condiciones del trabajo enajenado; los derechos humanos, la emancipación política y la igualación jurídica de los sujetos solo son la cobertura de una nueva forma de dominación, semejante a la esclavitud y la servidumbre, pues también aquí hay sometimiento de unos a otros, pero con la diferencia cualitativa de que en el mundo moderno todos, incluyendo a los propietarios, quedan sometidos a un poder social abstracto pero real y efectivo.

La ausencia de libertad e igualdad reales en el plano cotidiano de la vida empírica del mundo moderno se compensa con la instauración

de una comunidad ilusoria estatal que funciona como sucedáneo de lazos comunitarios genuinos. Esta doble vida, esta escisión del hombre moderno, que también significa su deshumanización, fue referida a la forma social propia de la producción capitalista, en la que confluyen la apropiación del trabajo ajeno impago y la instauración de una esfera abstracta, apolítica, en la que valen las cosas por su precio y este se determina por la libre operación de la ley de la oferta y la demanda, por el libre mercado, por la libre operación del ingenio, el talento, el esfuerzo y la astucia de cada individuo racional en tanto consciente de sus propios intereses. La ley del valor obliga a intercambiar equivalente por equivalente: se cumplen así las condiciones de justicia conmutativa propias del mercado. Simetría, igualdad, equivalencia imperan en el mundo de los intercambios mercantiles, de acuerdo con las condiciones lógicas de posibilidad de la idea del libre mercado, pero también, y sobre todo, de acuerdo con los fundamentos morales de esta libertad mercantil. Marx descubre, sin embargo, una diferencia fundamental entre el trabajo como creador de las mercancías y la fuerza de trabajo como la mercancía que el trabajador vende en el mercado. De esta diferencia se desprende la generación de un valor creado por el trabajo, valor que resulta superior al valor que se le paga al trabajador para mantenerse vivo y activo. En efecto, se genera un plusvalor que es la fuente de la ganancia del dueño del dinero. Con esto se rompe la equivalencia de la justicia mercantil y queda al descubierto el hontanar de donde brota la dominación de unos seres humanos sobre otros, la apropiación sin equivalente del trabajo ajeno, la asimetría en las relaciones sociales, la escisión entre la realidad real y la realidad simbólica e imaginaria de la igualdad jurídica y política formales. Una nueva sumisión es descubierta, una sumisión que no aparece como es. Esta nueva sumisión no es voluntaria sino que está forzada porque se ancla en el sistema de las necesidades. El trabajador está forzado a dejarse someter porque el aguijón y el látigo están insertos en sus necesidades más básicas para la reproducción de la vida. La explotación, que alude a esta obligación de producir un plusvalor para que sea apropiado por una clase superior, se encadena a la dominación que anula la libertad de los trabajadores y los somete a una lógica social de cosificación. La injusticia campea por los entresijos de la intersubjetividad cotidiana que caracteriza no solo a este modo de producción de la vida material sino también a sus dimensiones jurídicas y políticas. La

injusticia, juzgada así desde un horizonte ético formado por la tradición hebrea, la grecolatina, la cristiana y también por los principios modernos de la libre individualidad y la igualdad mercantil, es la característica central de este mundo y esta época. Aquí se sitúa este nivel de problematización marxiana del tándem justicia e injusticia, nivel en el que queda clara la operación de un plano trascendental y otro empírico histórico: el capitalismo produce una situación social de injusticia porque arrebata al hombre su esencia, y también porque en su operación entra en contradicción con sus propias premisas.

Si Marx aspira a una amplia difusión de El capital es porque considera que en él hay un gran descubrimiento que debe ser conocido por los trabajadores, por el proletariado. Frente a ese descubrimiento es esperable la indignación. ¿Por qué no es justa la explotación? Es evidente la contradicción entre los derechos naturales asumidos como propios por el espíritu moderno y la existencia real y efectiva del sistema capitalista. La sensibilidad moderna ya no tolera la existencia de relaciones de esclavitud o de servidumbre, pues el hombre nace libre y es una conciencia individual racional. Si se muestra la naturaleza y dinámica de esta contradicción, entonces se inflama la indignación frente a la injusticia. Pero si Marx piensa en que la clase trabajadora, al leer su libro, caerá en la cuenta de su explotación y entonces podrá indignarse, es porque considera que el sentimiento de injusticia, la percepción de padecer injusticia, se nutre tanto del derecho natural como de la formalidad del mundo burgués codificada en sus principios de libertad, igualdad, fraternidad y propiedad. La idea marxiana de justicia consiste, así, en no estar sometido ni explotado ni deshumanizado. Esta convicción parece reposar en la concepción según la cual el ser humano, por serlo, posee como característica esencial la dignidad. Las cosas tienen precio, los humanos dignidad: Marx está ubicado en un registro claramente kantiano de la ética. En este horizonte recurre esporádica pero significativamente a lo que es posible interpretar como un ideal regulativo que resulta muy útil para contrastar la situación que se pretende comprender. Citemos ampliamente tres párrafos en los que se expresa este recurso de Marx:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que seres humanos: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1) Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de toda duda. 2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia: 1] de haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 2] de haber sido para ti el mediador entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como una parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 3] de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana.[19]

Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de la productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero.[20]

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen,

conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, solo que de manera social, en vez de individual. Todos los productos de Robinsón constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso para sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. El tipo de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos siguen siendo aquí diáfanamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución.[21]

Al proceder de distintas épocas, estos extractos muestran la continuidad en un proceder metodológico que no siempre ha sido valorado en cuanto a sus consecuencias. Los largos párrafos citados son muy significativos para comprender la arquitectura en la que se organiza el pensamiento de Marx como una trabazón entre el examen lógico de los escritos de los economistas y la dimensión ética, la cual, como ya vimos, se nutre de varias tradiciones. En efecto, Marx recurre al antiguo artilugio de «construir con el pensamiento una comunidad perfecta» a fin de que sea contrastada de mejor manera la irracionalidad de una realidad fáctica. Nuevamente, la injusticia que produce el capitalismo es resultado

de su irracionalidad al desplegarse de acuerdo con premisas racionales y que descansan en los principios de libertad, igualdad, fraternidad y propiedad, los cuales, a su vez, son concreciones históricas del ser genérico del hombre.

Frente a la injusticia hay que rebelarse. Un componente esencial del pensamiento de Marx es la política como lucha de clases para la emancipación. Ello significa trazar las directrices organizativas para que el proletariado pueda superar la situación de injusticia en la que se encuentra sometido. El partido político y la organización internacional de los trabajadores son las instancias que agrupan a los vendedores de fuerza de trabajo frente a los dueños del capital. Teniendo como paradigma la Revolución francesa de 1789, los trabajadores harán una nueva revolución y organizarán de inmediato una dictadura que instaure las nuevas condiciones de una sociedad reorganizada sobre nuevos principios, el principal de los cuales radica en la socialización de los medios de producción. En un primer momento, la directriz organizativa será la distribución del producto social de acuerdo con lo que cada quien haya aportado, pero ulteriormente se retribuirá el producto tomando como base el criterio «de cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades». Aquí vuelve a aparecer el horizonte utópico sin clara conciencia de su papel en una eventual filosofía práctica. Cuando Marx redacta la Crítica al Programa de Gotha se siente casi forzado a exponer cómo sería la sociedad a la que aspira el movimiento socialista, que se ha declarado ya «comunista» para diferenciarse de las corrientes proudhonianas y bakunianas. Dice Marx:

A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado. En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los

individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades![22]

El filósofo de Tréveris ha sido muy cuidadoso en diferenciar su pensamiento de los socialistas utópicos y de los anarquistas. No encontramos elementos suficientes para argüir que, al describir esa suerte de «Estado ideal», Marx esté usando conscientemente una muy kantiana referencia al «Reino de los fines», es decir, un horizonte trascendental que haga las veces de ideal regulativo de la razón práctica. Pero, por otro lado, nada se opone tajantemente a que esta indudable dimensión utópica pueda ser interpretada en aquel sentido kantiano.

Como sea, es claro que la cuestión de la justicia en Marx remite a un horizonte que no se desprende de los juicios descriptivos sobre la reproducción ampliada del capital, salvo que el nivel tras-ontológico de cada momento del capital es una relación social, una relación humana, una relación antropológica, y lo es de poder y dominación. Si eso es injusto o lo contrario, brota de la misma demostración científica, pues se ha obtenido el resultado desde un razonamiento que confronta las propias premisas o presupuestos que toman como base los economistas, con sus resultados objetivos. Ahora bien, las tesis aristotélicas, iusnaturalistas y teológicas judeocristianas por supuesto que son recuperadas por Marx, pero las he hecho jugar en un plano secular. Son condenables éticamente (es decir, desde una perspectiva ética, son injustas) la desigualdad, la explotación, la dominación, la expoliación o el despojo. Existe entonces una cierta coincidencia de la problemática teológico-política en la arquitectónica en la obra de Marx, la cual, ciertamente se expresa en llamados apostólicos («Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero

de lo que se trata es de transformarlo»), proféticos («los expropiadores serán expropiados»), vindicadores de los desposeídos o de conquista del paraíso terrenal de libertad, igualdad y justicia. Cierta interpretación de las religiones semita y cristiana, sin duda, han tenido un papel importante en la teoría de la justicia de Marx. Sin embargo, Marx ha transformado una temática mística y religiosa en un claro problema de filosofía política.

---

1 P. Anderson, Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas, Madrid, Akal, 2008, p. 119.

2 R. Zahar, Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon, México, Siglo XXI, 1976.

3 Uso con toda intención las expresiones de la época, que hoy en día suenan anacrónicas y han sido sustituidas por otras, más fetichistas aún que las anteriores; tal es el caso de las «potencias emergentes».

4 A. Solzhenitsyn, Archipiélago Gulag I. Ensayo de investigación literaria (1918-1956), Barcelona, Tusquets, 2005.

5 C. Castoriadis, La institución imaginaria de la sociedad, México, Tusquets, 2013; C. Lefort, Ensayos sobre lo político, México, Universidad de Guadalajara, 1991 y La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Madrid, Anthropos, 2004; J. Baudrillard, La izquierda divina, Barcelona, Anagrama, 1985; A. Gorz, Adiós al proletariado (Más allá del socialismo), Barcelona, El Viejo Topo, 1981; L. Reichholt, El adiós a la ilusión proletaria. El fin de un mito revolucionario, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975.

6 L. Trotsky, Su moral y la nuestra, México, Juan Pablos Editor, 1973.

7 Platón, La República, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 17.

8 P. Miranda, El cristianismo de Marx, México, 1978; P. Miranda, Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989.

9 R. Mondolfo, Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia, Buenos Aires, Claridad, 2006, p. 33.

10 A. Schmidt, Feuerbach o la sensualidad emancipada, Barcelona, Taurus, 1975, p. 170.

11 A. Gilly, «Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica», en La Batalla 4, México, junio- julio, ١٩٨٣.

12 Hch 4,32-35.

13 E. Concheiro et. al., El partido obrero en Marx, México, Ediciones de Cultura Popular, CEMOS, 1985.

14 K. Marx, Crítica del Programa de Gotha, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979, p. 19.

15 Mt 6, 24; Lc 16, 13.

16 K. Marx, El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 214.

17 Id., Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1, p. 4.

18 K. Marx, «Manifest der kommunistischen Partei», op. cit., p. 199.

19 K. Marx, Cuadernos de París, op. cit., p. 155.

20 Id., Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), op.cit., p. 85.

21 Id., El capital. Crítica de la economía política, op. cit., p. 96.

22 K. Marx, Crítica del Programa de Gotha, op. cit., p. 19.

Bibliografía

AA.VV., Habermas y la modernidad, Madrid, Cátedra, 1991.

ADLER, M., La concepción del Estado en el marxismo, México, Siglo XXI, 1981.

AGUIRRE ROJAS, C.A., El problema del fetichismo en el capital, México, UNAM, 1984.

ALMEYRA, G. (coord.), Ética y rebelión. A ١٥٠ años del Manifiesto Comunista, México, La Jornada Ediciones, 1998.

ALTHUSIUS, J., La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

ALTHUSSER, L., et. al., Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser, México, Folios, 1982.

ANDERSON, P., Consideraciones sobre el marxismo occidental, México, Siglo XXI, 1987.

—, Tras las huellas del materialismo histórico, México, Siglo XXI, 1983.

—, «Modernidad y revolución», en N. Casullo (comp.), El debate modernidad posmodernidad, Buenos Aires, El cielo por Asalto, 1993.

—, Los orígenes de la posmodernidad, Barcelona, Anagrama, 2000.

—, Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas, Madrid, Akal, 2008.

AMIN, S., La desconexión, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1988.

ARENDT, H., La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993.

—, De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995.

—, Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, Madrid, Encuentro, 2007.

ARTETA, A., Marx: valor, forma social y alienación, Madrid, Ediciones libertarias, 1993.

ARTHUR, C.J., «La lógica de Hegel y El capital de Marx», en Economía Política, México, UAM, 1994.

ARTOUS, A., Marx, el Estado y la política, Barcelona, Sylone, 2016.

—, et. al., Naturaleza y forma del Estado capitalista. Análisis marxistas contemporáneos, Buenos Aires, Herramienta, 2016.

ÁVALOS TENORIO, G., El problema del Estado en Marx (En la Crítica de la economía política), México, Tesis de Maestría, UNAM, FCPyS, 1991.

—, Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado, México, UAM-Xochimilco, 2001.

—, y HIRSCH, J., La política del capital, México, UAM-Xochimilco, 2008.

AVINERI, S., Hegels theory of the modern state, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

BACKHAUS, H.G., Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Friburgo, Ca Ira Verlag, 1997.

BAHRO, R., La alternativa. Crítica al socialismo realmente existente, Madrid, Materiales de Estudio, 1979.

BARAN, P.A. y SWEEZY, P.M., El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos, México, Siglo XXI, 1985.

BAUDRILLARD, J., La izquierda divina, Barcelona, Anagrama, 1985.

—, Crítica de la economía política del signo, México, Siglo XXI,

1988.

—, El sistema de los objetos, México, Siglo XXI, 1990.

BAUMAN, Z., La globalización. Consecuencias humanas, Buenos Aires, FCE, 1999.

BENSAÏD, D., Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica, Buenos Aires, Herramienta, 2013.

BERLIN, I., «Dos conceptos de la libertad», en A. Quinton, Filosofía política, México, FCE, 1974.

BERMAN, M., «Brindis por la modernidad», Nexos 89, mayo, 1985.

—, Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, México, Siglo XXI, 1988.

BERNSTEIN, E., Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, México, Siglo XXI, 1982.

BIDET, J., Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El capital, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2007.

BOBBIO, N., et. al., ¿Existe una teoría marxista del Estado?, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla., 1978.

—, Studi hegeliani, Turín, Giulio Einaudi, 1981.

—, y BOVERO, M., Origen y fundamentos del poder político, México, Grijalbo, ۱۹۸۵.

—, Liberalismo y Democracia, México, FCE, 1989.

—, El futuro de la democracia, México, FCE, 1992.

—, Ni con Marx ni contra Marx, México, FCE, 1999.

BONEFELD, W. y HOLLOWAY, J. (comps.), ¿Un nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital, México, Cambio XXI, 1994.

BOURGEOIS, B., El pensamiento político de Hegel, Buenos Aires,

Amorrortu, 1972.

BRUHAT, J., Marx/Engels. Biografía crítica, Barcelona, Martínez Roca, 1975.

CARCANHOLO, R., Dialéctica de la mercancía y teoría del valor, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1982.

CASTORIADIS, C., La institución imaginaria de la sociedad, México, Tusquets, 2013.

CEREZO GALÁN, P., «En torno a la distinción de Entäusserung y Entfremdung en la Fenomenología del espíritu», en M. Álvarez Gómez y M.C. Paredes Martín (eds.), Razón, libertad y Estado en Hegel, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.

CONCHEIRO, E., et. al., El partido obrero en Marx, México, Ediciones de Cultura Popular, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, 1985.

CONSTANT, B., La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, México, CELA-FCPyS-UNAM, 1978.

CORNÚ, A., Carlos Marx. Federico Engels, Buenos Aires, Platina y Stilcograf, 1965.

DEANE, P., El Estado y el sistema económico. Introducción a la historia de la economía política, Barcelona, Crítica, 1993.

DERRIDA, J., Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional, Madrid, Trotta, 2003.

DOMÈNECH, A., De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Barcelona, Crítica, 1989.

DÜLMEN VAN, R., El descubrimiento del individuo 1500-1800, Madrid, Siglo XXI, 2016.

DURKHEIM, E., El suicidio, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

DUSSEL, E., La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, México, Siglo XXI, 1985.

—, Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, México, Siglo XXI-UAM-I, 1988.

—, Filosofía de la liberación, México, Filosofía y Liberación, 1989.

—, «La configuración del proceso global. Primera parte del "Manuscrito principal" del tomo III de El Capital», Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. extraordinario, 1989.

—, El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, México, Siglo XXI-UAM-I, 1990.

EAGLETON, T., Por qué Marx tenía razón, México, Ariel, 2015.

ECHEVERRÍA, B., El discurso crítico de Marx, México, ERA, 1986.

—, Valor de uso y utopía, México, Siglo XXI, 1998.

ELSTER, J., Una introducción a Karl Marx, México, Siglo XXI, 1991.

ENZENSBERGER, H.M., Conversaciones con Marx y Engels, Barcelona Anagrama, 1974.

FERGUSON, A., Ensayo sobre la historia de la sociedad civil, Madrid, Akal, 2010.

FERNÁNDEZ BUEY, F., Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia, México, FCE, 1988.

FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo, Madrid, Trotta, 1995.

FINE, B. y SAAD-FILHO A., El capital de Marx, México, FCE, 2013.

FINELLI, R., Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx, Turín, Bollati Boringhieri, 2004.

FINESCHI, R., Marx e Hegel. Contributi a una riletura, Roma, Carocci, 2006.

FIORAVANTI, M., Constitución. De la antigüedad a nuestros días, Madrid, Trotta, 2001.

FISCHBACH, F. (coord.), Marx. Releer El capital, Madrid, Akal, 2012.

FOLEY, D.K., Para entender El capital. La teoría económica de Marx, México, FCE, 1989.

FURET, F., Marx y la Revolución francesa, México, FCE, 1992.

FUSARO, D., Todavía Marx. El espectro que retorna, Barcelona, El Viejo Topo, 2017.

FOUCAULT, M., Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1991.

FOURIER, C., La armonía pasional del nuevo mundo, Barcelona, Taurus, 1973.

FREUD, S., Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras Completas, Tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

GARGARELLA, R., Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política, Barcelona, Paidós, 1999.

GIL VILLEGAS, F., «Hegel: Estado y Sociedad Civil a la luz de nuevas fuentes», Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 133, 1988.

GILLY, A., «Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica», La Batalla 4, junio-julio, 1983.

—, «1989», en A. Anguiano (coord.), El socialismo en el umbral del siglo XXI, México, UAM, 1991.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, México, FCE, 1987.

GONZÁLEZ VARELA, N., «Estudio preliminar», en K. Marx, Sobre el suicidio, Barcelona, El Viejo Topo, 2012.

GOULD, C.C., Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social, México, FCE, 1983.

GOUX, J-J., Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis, Buenos Aires, Calden, 1973.

GUASTINI, R., El léxico jurídico del Marx liberal, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla., 1984.

—, El léxico jurídico del Marx feuerbachiano (La filosofía política de la alienación), Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.

GUERRERO, O., La administración pública del Estado capitalista, México, Fontamara, 1986.

HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico, México, Taurus, 1981.

—, Teoría de la acción comunicativa, Barcelona, Taurus, 1987.

—, Ciencia y técnica como «ideología», Madrid, Tecnos, 1989.

—, El discurso filosófico de la modernidad, Barcelona, Taurus, 1989.

—, La necesidad de revisión de la izquierda, Madrid, Tecnos, 1991.

HEGEL, G.W.F., Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho, Madrid, Aguilar, 1979.

—, Propedéutica filosófica, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1979.

—, El sistema de la eticidad, Madrid, Editora Nacional, 1982

—, Filosofía del Derecho, México, UNAM, 1985.

—, «La positividad de la religión cristiana», en Escritos de juventud, México, FCE, 1984.

— Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política, Barcelona, Edhasa, 1988.

—, Ciencia de la Lógica, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1993.

—, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza, 1997.

—, Fenomenología del espíritu, México, FCE, 2007.

—, El joven Hegel. Ensayos y esbozos, Madrid, FCE, 2014.

HEINRICH, M., Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

HOLLOWAY, J. y PICCIOTO, S., State and Capital. A Marxist Debate, Londres, Edward Arnold, 1978.

—, «Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra"» México, Facultad de Economía, UNAM, 1993.

—, Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy, Buenos Aires-Puebla, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

HONNETH, A., Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, Buenos Aires, Katz, 2007.

HYPPOLITE, J., Studies on Marx and Hegel, Nueva York, Basic Books, 1969.

JAMESON, F., Representar El capital. Una lectura del tomo 1, Buenos Aires, FCE, 2013.

JAPPE, A., Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos, Logroño, Pepitas de calabaza, 2011.

—, Kurz, R. y Ortlieb, C.P., El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía, Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

—, Las aventuras de la mercancía, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.

JUANES, J., Marx o la crítica de la economía política como fundamento, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1982.

KANT, I., Kritik der prktischen Vernunft. Werkausgabe, tomo VII, Frankfurt, Suhrkamp 56, 1974.

—, Crítica de la razón pura, Madrid, Losada, 1984.

—, Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, Madrid, Tecnos, 1987

—, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, México, Porrúa, 1990.

—, Crítica de la razón práctica, Buenos Aires, Losada, 1990.

KANTOROWICZ, E.H., Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985.

KAPP, I., Eleanor Marx. La vida familiar de Carlos Marx (1855-1883), tomo I, México, Nuestro Tiempo, 1979.

KAUFMAN, W. (ed.), Debating the Political Philosophy of Hegel, Nueva Jersey, Aldine Transaction, 2010.

KELSEN, H., Socialismo y Estado, México, Siglo XXI, 1982.

KRONER, R., El desarrollo filosófico de Hegel, Buenos Aires, Leviatán, 1981.

KWANT, R., La filosofía de Carlos Marx, Buenos Aires, C. Lohlé, 1967.

LASKI, H., et. al., El Estado, San Salvador, UCA Editores, 1979.

LEFORT, C., Ensayos sobre lo político, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991.

—, La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político, Barcelona, Anthropos, 2004.

LIPOVETSKY, G., El imperio de lo efímero. La moda y su destino en

las sociedades modernas, Barcelona, Anagrama, 2000.

LOCKE, J., Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid, Aguilar, 1983.

LÖWY, M., La teoría de la revolución en el joven Marx, México, Siglo XXI, 1972.

LUCKÁCS, G., Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista, México, Grijalbo, 1969.

—, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, México, Grijalbo, 1970.

LYOTARD, J-F., La condición posmoderna. Informe sobre el saber, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.

MACPHERSON, C.B., La teoría política del individualismo posesivo, Barcelona, Fontanella, 1979.

MAFFESOLI, M., En el crisol de las apariencias, México, Siglo XXI, 2007.

MARTÍNEZ MARZOA, F., La filosofía de El capital, Barcelona, Taurus, 1983.

MARCOS, P., Psicoanálisis antiguo y moderno, México, Siglo XXI, 1993.

MARX, K., Die Frühe Schriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.

—, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Grijalbo, 1970

—, «Kritik des Hegelschen Staatsrechts» en Marx Engels Werke (MEW), Berlín, Dietz Verlag, 1974.

—, Ökonomische Manuskripte 1857-1858, en Marx Engels Werke (MEW), Band 42, Berlín, Dietz Verlag, 1974

—, El Dieciocho de brumario de Luis Bonaparte, México, Grijalbo, 1974.

—, El Capital. Crítica de la Economía Política, México, Siglo XXI, 1977.

—, Crítica del Programa de Gotha, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979.

—, Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844, México, ERA, 1980.

—, Teorías sobre la plusvalía, México, FCE, 1980.

—, Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1, FCE, México, 1982.

—, Progreso técnico y desarrollo capitalista, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.

—, Manuscritos: economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1984.

—, Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Prouhdon, México, Siglo XXI, 1984.

—, El Capital. Capítulo VI (Inédito), México, Siglo XXI, 1984.

—, Cuaderno tecnológico-histórico, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

—, Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI, 1986.

—, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), México, Siglo XXI, 1987.

—, Los apuntes etnológicos de Marx, Madrid, Siglo XXI, 1988.

—, La cuestión judía y otros escritos, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

—, La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863), México, Itaca, 2005.

—, Las crisis del capitalismo, Madrid, Sequitur, 2009.

—, Sobre el suicidio, Barcelona, El Viejo Topo, 2012.

—, et. al., Cartas a Kugelmann, Santiago de Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

—, y F. ENGELS, Cartas sobre El capital, Murcia, Edima, 1968.

—, y —, La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época, México, Grijalbo, 1967.

—, y —, «Manifest der kommunistischen Partei», en Die frühschriften, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.

—, y —, Obras Escogidas, Moscú, Progreso, 1977.

—, y —, La ideología alemana, Santiago de Cuba, Pueblo y Educación, 1982.

—, y A. RUGE, Los anales franco-alemanes, Barcelona, Martínez Roca, 1973.

MATHIAS, G. y SALAMA, P., El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al tercer mundo, México, ERA, 1986.

MCCARTHY, G.E., Marx and the Ancients. Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy, Nueva York, Rowman & Littlefield, 1990.

MC LELLAN, D., Marx y los jóvenes hegelianos, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

—, Karl Marx. Su vida y sus ideas, Barcelona, Crítica, 1983.

MEHRING, F., Carlos Marx. Historia de su vida, Grijalbo, México, 1967.

MERQUIOR, J.G., El marxismo occidental, México, Vuelta, 1989.

MILIBAND, R., El Estado en la sociedad capitalista, México, Siglo XXI, 1983.

MIRANDA, P., El cristianismo de Marx, México, 1978.

—, Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión, México, UAM- Iztapalapa, 1989.

MONDOLFO, R., Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia, Buenos Aires, Claridad, 2006.

MONTESQUIEU, C.L., Del espíritu de las leyes, Madrid, Tecnos, 1987.

MORIN, E., A favor y en contra de Marx, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

MUSTO, M. (coord.), Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx, México, Siglo XXI, 2011.

—, (ed.), De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual, Buenos Aires, Octubre Editorial, 2015.

—(ed.), Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años despúes, Bogotá, FCE, 2018.

NEGRI, A., La forma-Estado, Madrid, Akal, 2003.

OAKLEY, F., Los siglos decisivos. La experiencia medieval, Madrid, Alianza, 1980.

OLIN WRIGHT, E., Clase, crisis y Estado, Madrid, Siglo XXI, 1983.

OLIVE, L., Estado, legitimación y crisis, México, Siglo XXI, 1985.

ORTEGA REYNA, J., Leer El Capital, teorizar la política: contrapunteo de la obra de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría en tres momentos, México, UNAM, 2018.

—, La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, Doble Ciencia, 2019.

OSORIO, J., El Estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder, México, FCE, 2004.

PASHUKANIS, E., La teoría general del Derecho y el marxismo, México, Grijalbo, 1976.

PÉREZ CORTÉS, S., «El concepto y su política», en G.W.F Hegel, Dos escritos políticos, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

—, Karl Marx. Invitación a su lectura, México, UAM, 2010.

PÉREZ SOTO, C., Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales, México, Itaca, 2008.

—, Proposición de un marxismo hegeliano, Santiago de Chile, Arcis, 2008.

PINTO, A., «Presentación», en AA. VV., ¿Existe una teoría marxista del Estado?, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978.

PLATÓN, La República, México, UNAM, 2000.

POPPER, K., La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 1989.

—, La miseria del historicismo, Madrid-Barcelona, Alianza/Taurus, 1992.

POSTONE, M., Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx, Madrid, Marcial Pons, 2006.

—, Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

POULANTZAS, N., La crisis de las dictaduras. Portugal, Grecia, España, México, Siglo XXI, 1976.

—, Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, México, Siglo XXI, 1984.

—, Estado, poder y socialismo, México, Siglo XXI, 1984.

—, Fascismo y dictadura, México, Siglo XXI, 1984.

—, Hegemonía y dominación en el Estado moderno, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

PRIETO, F., El pensamiento político de Hegel, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1983.

QUINTANILLA, L., «Reflexiones en torno a la tiranía», Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 110, México, UNAM, 1982.

RAWLS, J., Teoría de la justicia, México, FCE, 1985.

REICHELT, H., Zur logischen Strucktur des Kapitalsbegriffes bein Karl Marx, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt, 1971.

RICARDO, D., Principios de Economía política, México, FCE, 1987.

RIPALDA, J.M., La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, México, FCE, 1978.

ROBLES BÁEZ, M. (comp.), Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política, México, UAM-Xochimilco, 2005.

ROJO, L.A. y PÉREZ DÍAZ, V., Marx. Economía y moral, Madrid, Alianza, 1984.

ROMERO, J.L., Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza, 1987.

ROSSI, M., La génesis del materialismo histórico, Madrid, Alberto Corazón Editor, 1974.

ROSDOLSKY, R., Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse), México, Siglo XXI, 1983.

ROUSSEAU, J.-J., Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 1989.

RUBEL, M., Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

RUBIN, I.I., Ensayos sobre la teoría marxista del valor, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., Filosofía de la praxis, México, Grijalbo, 1980.

SCHMIDT, A., Feuerbach o la sensualidad emancipada, Barcelona, Taurus, 1975.

SCHMITT, C., El concepto de lo político, México, Folios, 1985.

SENNETT, R., La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, Barcelona, Anagrama, 2000.

SMITH, A., Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones, México, FCE, 1984.

—, La teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 1997.

SOHN-RETHEL, A., Trabajo manual y trabajo intelectual, Barcelona, El Viejo Topo, 1981.

SOLARI, G., Filosofía del Derecho Privado, Buenos Aires, Depalma, 1946.

SOLZHENITSYN, A., Archipiélago Gulag I. Ensayo de investigación literaria (1918-1956), Barcelona, Tusquets, 2005.

SONNTAG, H.R. y VALECILLOS, H., El Estado en el capitalismo contemporáneo, México, Siglo XXI, 1985.

SPERBER, J., Karl Marx. Una vida decimonónica, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

STEDMAN JONES, G., Karl Marx. Ilusión y grandeza, Barcelona, Taurus, 2018.

TROTSKY, L., Su moral y la nuestra, México, Juan Pablos, 1973.

UCHIDA, H., Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, Londres, Routledge, 2015.

ULLMAN, W., Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid, Alianza, 1985.

VATTIMO, G., El fin de la modernidad, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

VERAZA URTUZUÁSTEGUI, J., «Karl Marx y la política», en G. Ávalos Tenorio y M.D. París Pombo (coords.), Política y Estado en el pensamiento moderno, México, UAM-Xochimilco, 2001.

VILLAMIL URIARTE, R.R., El imperio de lo siniestro o la máquina social de la locura, México, UAM, 1999.

WHEEN, F., Karl Marx, Madrid, Debate, 2000.

VINCENT, J-M., Fetichismo y sociedad, México, ERA, 1977.

ZAHAR, R., Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon, México, Siglo XXI, 1976.

ZELENY, J., La estructura lógica de El capital de Marx, México, Grijalbo, 1978.

ŽIŽEK, S., El sublime objeto de la ideología, México, Siglo XXI, 1992.

—, ¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

—, Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político, Buenos Aires, Paidós, 1998.

—, El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?, Valencia, Pre-textos, 2002.

Información adicional

Este libro traza una interpretación de la obra de Marx en clave filosófica, en especial desde el amplio horizonte de la filosofía política. La crítica de la economía política no hablará, entonces, del "campo económico" sino del poder, la dominación, la sujeción, las resistencias, los contrapoderes, la opresión, la emancipación. Hablará, en consecuencia, de la política situada en una dimensión antropológica capturada filosóficamente.

La guía de esta lectura es la comprensión de la forma de valor como la relación entre seres humanos sometida a una abstracción en cadena, en serie, y que va a caer, con todo su peso, en la formación de las realidades de vida que experimenta la humanidad entera desde que advino la condición moderna de vida. La mercancía, el dinero, el capital, el Estado, el Derecho, son formas sociales que se realizan en prácticas cotidianas de ficción, proceso complejo que requiere la fetichización, es decir, el cambio de lo humano por la cosa. Se presenta así, un Marx para el siglo XXI, divorciado por completo del bolchevismo y de las visiones totalitarias de la igualdad.

GERARDO ÁVALOS TENORIO es doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor / investigador titular adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco, México). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus libros más recientes son La estatalidad en transformación (Itaca / UAM, 2015), La política transfigurada (UAM, 2016), Ética y Política para tiempos violentos (CESOP / UAM, 2016), Hegel actual. La paciencia de lo negativo (Gedisa / UAM, 2018), El monarca, el ciudadano y el excluido (Bonilla y Artigas / UAM, 2020), Ética y política en Karl Marx (Terracota / UAM, 2021).

OTROS TÍTULOS

Luciana Cadahia y Paula Biglieri

Siete ensayos sobre populismo

Laura Quintana

Política de los cuerpos

Rabia